Annibale Chiarolanza

Elementi

di

Filosofia speculativa

Vol. II

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA SPECULATIVA

PARTE II.

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA SPECULATIVA

SECONDO LE DOTTRINE

DI VINCENZO GIOBERTI

PER

ANNIBALE CHIAROLANZA

> Rendete il vital cibo agl' intelletti,
> Non ismarrite la verace stella,
> Rinnovellate di fortezza i petti.
>
> MARCHETTI.

PRIMA EDIZIONE

NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA ALTIMARI
Vico S. Luciella n.° 20 e 21.
1861

METAFISICA

Ma chi pensasse il ponderoso tema,
E l' omero mortal che se ne carca,
Nol biasmerebbe se sotto esso trema.

Dante, Par. XXIII.

PREAMBOLO

1. A tenore di quanto ci siamo resi in debito di esporre nella prima parte della presente Istituzione, in cui la filosofia si è riguardata come l' amore della sapienza e lo studio riflesso e libero dell' Idea, egli è chiaro che il concetto dell' Ente vi apparisce, come principale e capitalissimo, perchè solo costituisce l' Idea, e siede in capo alla formola, di cui è il principio logico ed effettivo. Quindi è, che nella filosofia speculativa, in che riposa l' essenza della Metafisica, e di cui dobbiamo occuparci presentemente, (come ancora nella filosofia pratica, che fornirà la materia di altro lavoro) il concetto dell' Ente creatore è il principio organico del reale e dello scibile di questa dottrina principe tra le scienze. Dall' Ente creatore dipende ogni esistenza, e dall' intuito riflesso e libero dello stesso ogni conoscimento ; sicchè i due ordini del reale e dello scibile sono paralleli e camminano di conserva l' uno in corrispondenza armonica dell' altro. Dal lato dell' oggetto cognoscibile, il quale è assoluto e relativo, ab-

biamo una *realtà* e una *idealità infinita* e una *realtà* ed *idealità finita*, che sono tra loro inseparabili, ma distinte, mediante il principio di creazione. Dal lato del soggetto conoscitore abbiamo *l' intuito*, *la riflessione e la parola*, che sono pure distinte, ma inseparabili, e si aiutano e si compiono scambievolmente; sicchè l' ordine logico della cognizione dee corrispondere a capello all' ordine ontologico delle cose. Ora coll' essenza dell' Ente, come *reale assoluto*, vanno connesse le tre realtà di Dio, del mondo e dell' uomo; delle quali la prima si connette coll' Ente, in quanto Dio è l' essere; laddove le altre due sono connesse coll' Ente per la creazione, perchè non sono l' essere, nè possono sussistere senza di lui. Col concetto dell' Ente, come *ideale assoluto*, vanno pure connessi i tre concetti di Dio, del mondo, e dell' uomo; se non che il primo, il quale in lingua orientale importa luce, non è concepibile senza l' Essere, ch' è il sommo sole, e ne deriva per via di semplice dipendenza logica; dovechè gli altri due, che sono intelligibili relativi, non sono concepibili senza l' intelligibile assoluto, e ne derivano per via di creazione. Adunque in tale prospettiva intellettuale degl' intelligibili (donde muove e in cui si fonda la prospettiva sensibile delle cose create), ravvisiamo noi una doppia realtà e una doppia idealità, l' una infinita e l' altra finita; ed entrambe si spiegano per la profonda dottrina dell' insidenza dell' esistente nell' Ente, da cui è sostanzialmente distinto: la quale dottrina contiene la chiave della metafisica e di tutta la filosofia.

2. La insidenza dell' esistente nell' Ente è da riguardarsi, mediante la formola ideale, non solo dal canto dell' oggetto conoscibile, ma eziandio dal lato del subbietto conoscitore. Nel primo aspetto l' esistente insiede nell' Ente in un doppio modo, cioè internamente ed esternamente. Quanto all' insidenza interna l' esistente insiede nell' Ente 1.° come possibile obbiettivo, che esprime le relazioni del necessario verso l' esistente: 2.°, come modello ideale, ossia tipo eterno contenuto nel seno del logo. Quanto all' insidenza esterna l' esistente insiede nell' Ente 1.° come reale ossia possibile attuato, tra perchè prodotto dall' Ente come causa prima, e perchè sostenuto dall' Ente come sostanza prima: 2° come intelligibile relativo, perchè illu-

strato dall'intelligibile assoluto, il quale essendo l'Ente medesimo, ha la virtù d'illustrarlo in quanto lo pensa, e in quanto lo pensa, lo vuole, perchè pensiero e volontà s'identificano in Dio; e in quanto lo vuole, lo crea; perchè volere e fare in Dio tornano la medesima cosa.

3. Ma se l'esistente insiede nell'Ente può egli dirsi con eguale ragione che l'Ente insiede nell'esistente? Il dubbio è grave, ma è di facile soluzione, ogni qualvolta si attende profondamente al tessuto ciclico della formola ideale. Imperocchè allo stesso modo che l'esistente insiede nell'Ente internamente, cioè come possibile, e non come reale; così l'Ente insiede nell'esistente, non come sostanza del mondo, secondo il parere di Spinoza, non come essenza del finito, giusta il divisamento di Hegel; poichè l'Ente non può limitare sè stesso, non essendo, il limitare sè stesso, proprietà dell'infinito, come dicono gli Egelisti, ma del finito, poichè se l'infinito potesse limitarsi, negherebbe sè stesso, ciò che è assurdo: quindi è che l'Ente insiede nell'esistente solo come soprasostanza, cioè come Idea, relazione, atto perenne e vincolo di tutte cose, in quanto che le crea continuamente e le sostiene e le governa colla sua infinita potenza e sapienza. Nella dottrina dell'insidenza obbiettiva dell'Ente nell'esistente e nell'esistente nell'Ente si fonda la teorica della circuminsessione dei veri; in virtù della quale avviene che un vero insiede nell'altro e l'altro nell'uno scambievolmente; onde si può dire senza dar nel falso, purchè si abbia l'occhio alla vera intelligenza delle frasi, che *Iddio è nel mondo, e il mondo è in Dio.*

4. Ma quando ci facciamo a riguardare l'insidenza dal lato del subbietto conoscitore troviamo eziandio che il pensiero umano insiede nel pensiero divino e vice versa; poichè l'insidenza subbiettiva del sapere si fonda sull'insidenza obbiettiva del doppio ordine degli esseri. Quale è difatti l'obbietto del pensiero divino? È l'*Idea*. Quale è l'obbietto del pensiero umano? È pure l'*Idea*; adunque in forza dell'unità dell'obbietto del doppio pensiero egli avviene che il pensiero umano insiede nel pensiero divino, e questo in quello vicendevolmente. Ma che cosa è il pensiero umano nello stato immanente, continuo, necessario? È l'intuito dell'Idea, cioè dell'intelligibile tutto unito nell'unità infinita del Logo. Quindi è, che in virtù dell'intuito ogni

vero è circuminsidente negli altri veri, tanto che senza tale circuminsessione il giudizio e il raziocinio, che importano la evoluzione di un vero dall'altro mediante la riflessione e la parola, sarebbero impossibili. In virtù di tale circuminsessione egli avviene che l'imparare è quasi un ricordarsi, secondochè diceva Platone: in virtù di essa ogni vero è primo e ultimo, e occupa, per così dire, tutti i luoghi: in virtù di essa ogni vero è identico a sè stesso e differisce da sè stesso, e via discorrendo. Ora sul pensiero immanente, continuo, necessario si fonda il pensiero successivo, discontinuo e libero dell'uomo; il quale, non che cangiare la natura del primo, scemarlo o distruggerlo, lo conserva e lo perfeziona, lo accresce e lo avvalora colle operazioni dell' analisi e della sintesi, onde nasce la maturità della scienza.

5. Dalle quali dottrine si raccoglie, che Dio è l'obbietto principale e continuo della mente umana, in cui si conoscono tutte le altre cose, e che le rende conoscibili colla sua luce. Ma Dio è intuito in due modi che rispondono ai due stati del pensiero. Il pensiero immanente percipisce Dio come Ente puro: il pensiero successivo percipisce Dio come Ente in relazione colle esistenze. Ma Dio in relazione colle esistenze può essere considerato ancora in due modi, che si possono chiamare il modo cosmologico, e il modo teologico.

6. Quando il pensiero dell'uomo esce dalla sua immanenza, e si spiega in una successione di atti e di giudizii, egli è colpito dall' esistenza universale, dall' universo sensibile, che comprende il mondo e l' uomo medesimo. Egli vede allora la bellezza e l'ordine del mondo, cioè le leggi generali e sapientissime che lo governano; e questo intuito non è altro che *l' intuito di Dio nel mondo*. Infatti le idee generali non sono altro che una rivelazione di Dio nella natura.

7. Se l'uomo si arresta in questo stato, diventa panteista; onde non è maraviglia se il panteismo è uno dei sistemi più antichi di religione e di filosofia. Ma se egli prosegue a meditare, si accorge bentosto quanto sia assurdo il confondere le cose contingenti colle necessarie e l'Ente colle esistenze. Egli ritorna adunque al dualismo; ma invece di porre Iddio nel mondo, *pone il mondo in Dio*, egli non dice più che le idee generali sono ne-

gl' individui, ma che gl' individui sono nelle idee generali.

Vi sono adunque tre aspetti in cui Iddio si può considerare:

1. Dio è l'Ente puro. Aspetto ontologico.

2. Dio è nel mondo. Aspetto cosmologico.

3. Il mondo è in Dio. Aspetto teologico.

Nel primo caso l' Ente si considera senza le esistenze. È la vera cognizione di Dio *a priori*.

Nel secondo caso l' Ente si confonde colle esistenze.

Nel terzo l'Ente si distingue (senza separarlo) dalle esistenze. Il secondo aspetto è panteistico, ogniqualvolta si ammette l'insidenza di Dio nel mondo, non come soprasostanza e come Idea, secondochè si è detto di sopra, ma come sostanza del mondo e come essenza del finito, secondochè pretende lo Spinoza e l' Hegel coi loro seguaci; laddove il terzo aspetto è vero, e si fonda sulla dottrina dell' insidenza dell' esistente nell' Ente, da cui è sostanzialmente distinto.

8. Ora a questa dottrina dell' insidenza accenna chiaramente S. Paolo con quelle parole: *In Deo vivimus, movemur et sumus* (1), onde si rileva la doppia insidenza dell' esistente nell' Ente, obbiettiva cioè e subbiettiva; nella quale Iddio creatore compare ad un tempo come sostegno, come luce e come motore di ogni cosa creata. E in vero la voce *sumus* esprime la insidenza obbiettiva dell' esistente nell' Ente come possibile e non come reale; dovechè le altre due voci *vivimus et movemur* manifestano la insidenza subbiettiva della vita del pensiero e del volere in Dio. Colla dottrina dell' Apostolo consuona quella dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici. Tra i Padri occupa il primo luogo S. Agostino, il quale, discorrendo della presenzialità di Dio in ogni cosa creata, dice: *intra omnia non inclusus, extra omnia non esclusus, super omnia non elatus, subter omnia non depressus, interior omni rei, quia ipse est in omnibus, exterior omni rei, quia ipse est super omnia.* S. Gregorio di Nissa c' insegna che Iddio *spazia per la universalità del creato, la contiene e in essa risiede; imperocchè tutte le cose dipendono da colui che è; e non può darsi che*

(1) Act. XVII. 28.

qualcosa sussista, la quale non abbia l'essere in colui che è. Dal che conchiude che *tutte le cose sono in Dio, e Dio è in tutte le cose* (1). (S. Anselmo dice sottosopra lo stesso nel suo Monologio (2). E S. Anastasio di Antiochia presso il Petavio (3), stabilito il principio che la conservazione delle cose è una continuata creazione, deduce da tali premesse che *le opere di Dio predicano la sostanza divina che in lor si nasconde; l'azion creatrice importando la presenza della sostanza effettrice, senza la quale non avria luogo.* E da ultimo fra gli Scrittori ecclesiastici all'uopo vale tant'oro il Petavio, il quale, riferiti i testi dei padri, li riepiloga dicendo. « che Anastasio stimò l'azione ed efficacia, colla quale Iddio crea e conserva ogni cosa, essere la sostanza divina, laonde se la sostanza non fosse presente, essendo ella l'energia stessa che produce tutte le cose, queste, venendo a mancare del principio che le trae dal nulla, ricadrebbero nel nulla onde uscirono » (4).

9. Per la qual cosa egli è forza conchiudere che la dottrina dell'insidenza dell'esistente nell'Ente, posta in chiaro col doppio principio della ragione e della rivelazione insieme, contiene la chiave di tutta la filosofia. Nella quale dottrina profondamente studiata egli è ancora manifesto, che il concetto dell'Ente è il principio organico di tutte le parti, onde si compone la Metafisica, valquanto dire della Teologia razionale, della Cosmologia, della Psicologia e della Logica; e che l'Ontologia, tenendo sovra di esse il primato logico ed effettivo, dee a ragione esser trattata in primo luogo, poichè ogni ramo di quella si fonda nel concetto dell'Ente. Così l'Ente come sussistente e causante, è la sostanza e la forza prima, e dà materia all'Ontologia. Come ordinatore del mondo materiale, è il principio dell'armonia, del sublime, del bello, generando la Cosmologia e l'Estetica. Come intelligibile, è l'Idea, condizione necessaria del pensiero umano, e porge la materia principale alla Psicologia. Come vero, è l'obbietto supremo della logica; la quale perciò ha luogo nello stato successivo, e non già nello stato immanente dello spirito umano. Imperocchè nello stato immanente lo

(1) Lib. catech. 25. (2) cap. 12, 13.
(3) De Dei Deique prop. III, 8, n. 12, 13. (4) Petav. loc. cit. n. 14.

spirito intuisce l'essere, ma non l'afferma; è l'essere in questo caso che come intelligente e conoscibile afferma sè stesso. Perciò un tale intuito è una vera *rivelazione* nel senso rigoroso della parola. All'incontro nello stato successivo del pensiero, è lo spirito che afferma l'Ente, o meglio, che non fa altro se non ripetere a sè stesso l'affermazione intrinseca dell'Ente. Allora *l' Ente* diventa vero, obbietto supremo della Logica. Il vero non è altro che l'effetto della ripetizione divina o l'affermazione umana della ripetizione divina, cioè l'assenso dello spirito al testimonio di Dio: ora l'affermazione dell'essere è il verbo; il vero adunque è il verbo, obbietto supremo della Logica. Imperocchè nel pensiero immanente l'Ente dice all'uomo come disse a Mosè: *Io son chi sono;* e questa formola messa in bocca a Dio esprime nel modo più perfetto la *conoscibilità* pura dell'Ente increato, cioè la sua rivelazione primitiva, prima che il pensiero che abbiamo di esso sia passato per via del giudizio allo stato di *conoscenza*. Ma quando questo puro intuito è diventato una riflessione, cioè un verbo, un giudizio nostro, e ha dato luogo a un giudizio primitivo, allora la pura rivelazione di Dio diventa un'affermazione nostra, e diciamo: *Iddio è,* ovvero *Iddio è colui che è;* onde Mosè dopo la suddetta formola puramente obbiettiva ne diede la prima e più semplice traduzione, mettendola in bocca a sè stesso; *Qui est misit me ad vos:* Finalmente l'Ente, come ordinatore del mondo morale, è l'Imperativo e il Diritto assoluto, e presta il soggetto all'Etica e alla Politica, valquanto dire è il fondamento della Teleologia ossia della scienza dei fini. Cominciamo dall'Ontologia.

ONTOLOGIA

CAP. I.

DELLA DOTTRINA DEI PRIMI.

1. L'obbietto dell' Ontologia, come suona la stessa parola derivante dal Greco, è l' Ente; non però l' Ente astratto e possibile secondo l' intendimento di Hegel e di Rosmini, ma bensì l'Ente concreto, reale e creatore, onde scaturisce la formola ideale: *L' Ente crea l' esistente*. La formola ideale considerata nei due cicli in cui ella si diparte, contiene la chiave speculativa della realtà universale pel doppio verso della scienza e della storia; ed è la sola, che ci dà ragione della dottrina dei Primi, di cui dobbiamo tener parola in questo capitolo. I due cicli suddetti, l' uno di origine, l'altro di ritorno, danno luogo a due principii correlativi e di amplissima comprensione; i quali hanno con essi le medesime attinenze, in che si fondano e a cui si riferiscono. Il primo principio è quello di creazione, che s' immedesima colla formola nella sua iniziale e generica pronunzia, e quindi è come essa universalissimo; ma risponde specialmente al primo ciclo. In virtù di tal principio tutte le esistenze ci appariscono originate dall' Ente uno e assoluto, come da sostanza e causa prima; e riceventi dalla sua libera efficienza tutto l' essere di cui sono dotate; e quindi

non solo l'intima loro sostanza, ma eziandio le loro modificazioni ed esplicamenti. Il secondo principio, che corrisponde al secondo ciclo, è quello di compimento e di perfezione; e importa il regresso delle esistenze all' Ente, non già mediante l' immedesimazione sostanziale dei panteisti (come quella che ripugna al primo ciclo), ma per via dell'esplicazione dinamica dei germi contenuti nel seno di quelle, e del loro ultimo perfezionamento, giusta le qualità e le attitudini della loro natura. E siccome tra le cose create l' arbitrio è la forza principe; così ne nasce la possibilità del male, cioè dell'alterazione dell' opera divina; posta la quale alterazione, il secondo ciclo torna impossibile se le creature non vengono ritirate verso la loro integrità primigenia. In questo caso, che è appunto quello del nostro mondo terrestre, il principio di perfezione diventa principio di riparazione o redenzione; il cui concetto importa, oltre al perfezionamento e all' esaltazione, il previo ristauro delle cose perfettibili, indirizzate a svolgersi successivamente, e per ultimo a quietare nel maggior colmo possibile dell' eccellenza nel seno dell' Infinito. La redenzione è una creazione rinnovata e feconda, la quale non si distingue in sè stessa, ma solamente nei suoi effetti, dalla creazione prima; giacchè l' azion creatrice è unica e immanente nei due cicli, e non si diversifica che pel termine delle sue operazioni. Lo scopo della creazione è il perfezionamento è il progresso delle sue fatture; il quale progresso consiste nel passaggio che si fa dal bene al meglio per quietare nella perfezione e nell' immanenza; laddove lo scopo della redenzione è il ristauro, cioè il passaggio dal male al bene. Tra la creazione e la redenzione s' interpone un fatto tutto umano, cioè l' alterazione del creato, la cui possibilità scaturisce *a priori* dalla ragione mediante il concetto dell' arbitrio dell' uomo, e la sua realtà viene attestata *a posteriori* dalla sperienza e dalla storia, e particolareggiata *a superiori* dalla rivelazione. Imperocchè se la ragione, mediante il tessuto ciclico della formola, ci rivela la possibilità della prima colpa, e quindi ci addita un nuovo intervento della virtù creatrice, necessario per ristorare le sue fatture, la rivelazione sola ci dichiara se questo intervento, essendo libero, abbia avuto luogo in effetto, in che consista, come si operi, quali ne sieno le circostanze e gli effetti. Così pure se l' esperienza e la storia insegnano generalmente che la nostra

specie è in uno stato morboso non potuto procedere dalla sapienza creatrice; che da tal morbo nasce quel seme funesto di regresso e di traviamento che si frammescola a ogni cosa umana; che tuttavia il principio della perfettibilità non è spento, poichè il progresso sta di costa al regresso e il bene al male; la sola rivelazione ci determina la natura di questo morbo fatale e il farmaco salutifero per ottenere la guarigione perfetta. Posto adunque il fatto della caduta, il quale, essendo una anomalia accidentale, non può essere conosciuto razionalmente se non come possibile soltanto, in quanto che le cause seconde intelligenti e libere, cooperando nel secondo ciclo all' azione della causa prima, possono divolgarsi dall' indirizzo di essa, egli è chiaro che il secondo ciclo di ritorno e di compimento, rispondente al primo ciclo di creazione, diventa principio di ristauro e di redenzione, la cui mercè le forze libere fuorviate e cadute nel male ritornano alla loro perfezione primigenia. Ogni dottrina, la quale contraddice a questi tre concetti, che sono la creazione, la caduta e la redenzione, è falsa nella sua sostanza e può agevolmente divenire funesta nelle sue conseguenze. Imperocchè movendo da una notizia assurda di Dio, o pure da un concetto erroneo della natura cosmica ed umana non può riuscire che a conclusioni dello stesso valore, e ad applicazioni pericolose e nocive nella vita pratica. Dal che risulta, che i dogmi della creazione, della caduta e della redenzione, in quanto contengono un' elemento razionale, debbono sedere in capo alla scienza e alla pratica, governandone ogni parte, e signoreggiandovi come assiomi supremi, invece di sottostare ricantucciati alla coda come scolie e corollarii, secondo l' usanza finora invalsa nelle scuole dei filosofi e degli eruditi. Quindi è, che se vengono confinati in luogo secondario e non degno di loro, oltre il grave rischio che corrono di esserne del tutto espulsi (come accadde a quasi tutte le scienze nel secolo passato, e avviene ancora a molte nel nostro); si debilita la loro efficacia, e si alterano tutti gli ordini dello speculare e della vita attiva. E tali principii fondandosi e unificandosi nella formola ideale, questa si vuol considerare come regina dell' enciclopedia, investita del potere monarchico, che mantiene l' ordine e la concordia nella gerarchia dei fatti e delle idee. Onde, allo stesso modo che l' universo, tolto il principato di Dio, tornerebbe in *caos*, e i regni umani, rimossa l' autorità

dei loro rettori cadono nell' anarchia e nella licenza, così sottratta la scienza all' imperio ideale della prima formola, se ne conturba e travolge tutto il conserto delle dottrine. Non dee adunque far maraviglia se da Cartesio in poi le varie discipline, e specialmente le speculative, sono agitate da continui rivolgimenti, come le società organate a ritroso degli ordini cristiani sono in preda ad assidue rivoluzioni. Nei due casi l' unico rimedio stà nel rimettere in piedi la monarchia ideale, restituendo all' Idea quel primo e supremo grado che di ragion le appartiene nel civil consorzio e nel concilio delle umane scienze.

2. Colla teorica dei due cicli creativi della formola ideale si collega intimamente la dottrina dei Primi. La nozione dei *Primi* importa quella dei *Secondi* e degli *Ultimi*; e abbraccia con essi tutto il corso del processo dinamico proprio delle forze create nei tre momenti platonici del principio, del mezzo e del fine, corrispondenti ai tre momenti della formola, secondo l' intreccio dei due cicli creativi. Il Primo può intendersi in modo assoluto e relativo: se si piglia assolutamente, non può altrove collocarsi che nel capo della formola, come quello ch' è ad un tempo il primo concetto e la prima cosa, e adempie l' ufficio di vero Primo filosofico. Il Primo assoluto e filosofico copulato coll' atto primo delle forze create costituisce il Primo relativo; e siccome le forze create sono di due sorti, cioè cieche e fatali, intelligenti e libere; così quando il Primo assoluto e filosofico si copula coll' atto primo delle forze cieche e fatali, può bene appellarsi Primo dinamico, e quando si congiunge coll' atto primo delle forze intelligenti e libere, vien chiamato Primo scientifico. Ond' è che il Primo scientifico in sè raccoglie il Primo dinamico, e non viceversa: l' uno è il primo relativo nel giro della realtà, e l' altro nel giro dello scibile umano. Il Primo filosofico è di sua natura obbiettivo, eterno e immutabile, come l' Ente che rappresenta, e risplende innanzi all' intuito dell' uomo nel momento medesimo che lo crea: il quale diventa Primo subbiettivo, riflesso e scientifico, mediante la parola, onde rampolla il miracolo del pensiero riflessivo, come vedremo in appresso. Ora il Primo scientifico riguardato non solo sotto l' influenza della riflessione prima e del verbo interiore, ma eziandio sotto l' influsso della riflessione seconda e del verbo esteriore, ci si manifesta e come Idea e come fatto, e come dot-

trina e come istituzione; e quindi investe varie divise, prendendo la forma di Primo tradizionale, di Primo bibblico, di Primo ieratico, di Primo storico, e via discorrendo.

3. I Primi relativi e secondarii sono molti nei varii ordini del reale e dello scibile, e consistono in quella cosa o in quella nozione, per cui l'uno estremo della formola combacia coll'altro, cioè l'Ente colle varie specie delle esistenze, senza che fra i due termini corra interposizione di sorta fuori del nesso creativo: in virtù del quale l'Ente compenetra spiritualmente le sue fatture e ne pervade l'intima essenza, benchè sostanzialmente se ne distingua. Ogni atto creativo ha due termini, l'uno dei quali è l'agente creatore, e l'altro l'effetto creato, cioè una sostanza contingente e causante, o, vogliam dire, una forza sottoposta a certi limiti. La qual forza (qualunque sia del resto la sua natura specifica) sussiste successivamente in due stati diversi, vale a dire nello stato iniziale e implicato, e nello stato progressivo e di esplicamento; onde nasce un'atto primo, e quindi un'atto secondo, o piuttosto una seguenza di atti secondi, finchè si giunga a un atto ultimo, in cui risiede il colmo della perfezione conseguibile da essa forza. L'intreccio dell'atto primo cogli atti secondi, e di questi coll'atto ultimo, e il discorrimento delle esistenze dal conato iniziale alla finale immanenza, costituiscono il processo dinamico del creato e il moto della vita cosmica. L'atto primo è il conato della forza per esplicarsi, prodotto dall' impulso della causa creatrice, e non ancora accompagnato dal suo effetto; giacchè ogni forza, essendo attiva per essenza, non può sussistere un solo istante senza tendere alla sua perfetta esplicazione; e in questa propensità sostanziale e continua, in questo sforzo immanente e perenne consiste appunto l'entelechia di Aristotile, e la viva virtualità della monade leibniziana.

4. Ora l'azion creatrice si esercita per modo immediato solo in ordine all'atto primo delle forze finite, e non coglie l'atto secondo, se non mediatamente, cioè per via di quello, che gli va innanzi. I primi relativi e secondarii versano adunque nella sintesi dell'atto creativo proprio dell'Ente coll'atto primo delle esistenze; e quindi inchiudono due termini, cioè l'atto creativo e infinito della forza increata e l'atto primo e finito della forza creata; dei quali l'uno è sovrannaturale e pertiene all' Ente e l'altro è naturale e spetta alle

esistenze. L'atto creativo, producendo le sostanze finite, non solo pone in esse i germi e le potenze di ogni svolgimento ulteriore, ma li feconda e dà loro il primo impulso vitale; il quale, considerato non già in Dio, da cui muove, ma nel termine estrinseco, a cui riesce, e coniugato colla forza creata, partorisce il primo atto del suo esplicamento. Dalle quali dottrine apparisce chiaro che se il Primo assoluto si fonda sul primo ciclo creativo, il Primo relativo poi, il Secondo e l'Ultimo si travagliano sul secondo ciclo della formola ideale. E siccome l'Ultimo è il fine e il compimento di quel moto dinamico che incomincia col Primo relativo e coi secondi prosegue, così importa una nuova sintesi dell'esistente coll'Ente, ordinata a rovescio della prima e conforme al processo ascensivo del secondo ciclo. La disciplina che tratta del Primo assoluto e dei varii Primi relativi, è la scienza prima o Protologia generale e particolare, quella che versa sugli Ultimi è la scienza finale o Teleologia. Or per rendere più agevole lo svolgimento della dottrina dei Primi egli è bene dividere questo capo in tre articoli; nel primo dei quali si terrà parola del Primo assoluto e filosofico, nel secondo del Primo relativo e scientifico, e nel terzo del Primo storico; da cui derivano e in cui si fondano tutti i Primi delle altre discipline.

Art. 1.

Del Primo assoluto e filosofico.

1. Coloro tra i filosofi che per lo addietro attesero alla speculazione, si travagliarono intorno a due inchieste, che in sostanza si riducono ad una sola; cercando alcuni la prima *idea*, ed altri la prima *cosa*. La prima idea e la prima cosa sono quelle, da cui tutte le altre idee nell'ordine dello scibile, e tutte le altre cose nell'ordine del reale, in qualche guisa dipendono, si è detto in qualche guisa, perchè intorno alla special ragione di questa dipendenza i filosofi si partono in molte sette. Il Gioberti chiama Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; e siccome la prima Idea e la prima cosa, al parer suo, s'immedesimano fra loro, così i due Primi ne fanno un solo; ed egli dà a questo principio assoluto il nome di Primo filo-

sofico, e lo considera, come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile.

2. Quanto alla quistione del Primo ontologico, coloro che presero a trattarla si possono dividere in tre classi, e sono i Teisti, o Naturalisti, o Panteisti; i nomi dei quali bastano a chiarire qual sia il Primo riconosciuto da essi. Il Primo dei panteisti è la sintesi dei Primi ammessi dalle altre due sette; nella quale il concetto di Dio o quello di natura può avere la maggioranza, e imprimere nel panteismo una forma particolare. Tutti i filosofi orientali, che soli meritano il nome di antichi in senso assoluto, sono teisti o panteisti; poichè il naturalismo schietto, cioè l'ateismo, è merce analitica, moderna ed europea. Nel sistema di Capila, per quanto apparisce dalla esposizione, che ne fanno gl'indianisti, il concetto di natura predomina grandemente; tuttavia non è solo: ond'è che, contro il parere comune degli altri, il Gioberti non è indotto a credere che i settatori del Sanchia, detto volgarmente ateo, sieno Ateisti.

3. L'idea espressa dal Primo ontologico, qualunque siasi, non può esser semplice, ma dee comporsi di più concetti, che se non fossero connessi ed organati insieme, non farebbero un idea unica. Nè questo organismo può sussistere, senza che fra i varii concetti da cui risulta, uno prevalga, come principio o radice logica, onde gli altri derivano. Ora questo concetto principale del Primo ontologico, precedendo alle altre nozioni solo nell'ordine logicale, riesce di necessità un Primo psicologico; e però da questo lato i metafisici, di cui parliamo, son costretti ad uscire dall'ontologia schietta, e a rendersi psicologi, considerando la prima idea, onde derivano le altre, subbiettiva e non obbiettiva. Il che è un errore; imperocchè se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono farne sostanzialmente un solo, e che la prima cosa dee anche essere la prima idea, giusta l'aforismo: *ogni idea è cosa, e ogni cosa è idea.* Secondo il quale aforismo il negozio non può procedere altrimenti, senza separare l'idea dalla cosa e vice versa; onde, essendo certo che il Primo psicologico dee produrre comecchessia tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due Primi vogliono di necessità accordarsi e fare un Primo unico. La quale dottrina torna la medesima cosa con quella di Vico; il quale ritiene a chiare note l'identità

del Primo ontologico e del Primo psicologico nelle seguenti parole: *Primum verum metaphysicum et Primum verum logicum unum idemque esse*. L'avere adunque disgiunti i due Primi partorì il psicologismo fin dai tempi di Aristotile, il quale, mutando l'idea platonica in semplice forma dello spirito umano, spianò la via a coloro che sostituirono al concreto ideale ed obbiettivo le astrazioni intellettive, e rovinò la filosofia tutta quanta. L'opera sua fu condotta a compimento dai semirealisti e dai nominali del Medio evo, non ostante gli sforzi adoperati in contrario dai veri e legittimi realisti; e venne rinnovata ai dì nostri da Antonio Rosmini e dalla sua scuola. Il quale, puntellando l'umano sapere sopra un ideale destituito di *realtà*, aperse l'adito in Metafisica a uno scetticismo illimitato, come vedremo di qui a poco, non ostante le buone intenzioni del dotto e pio Roveretano e dei suoi seguaci. Quindi è, che la riunione dei due Primi in un solo ci porge il vero Primo filosofico, come principio assoluto del reale e dello scibile interamente.

4. Quanto alla ricerca del Primo psicologico, i filosofi, che vi dettero opera, o per organare il Primo ontologico, o per rispondere a un quesito di psicologia (comprendendo, com'è conveniente, nel loro novero, eziandio gl' institutori delle religioni) si distinguono in gran numero di sette, che sono differentissime, se non sempre nella sostanza, almeno nella forma. Il voler fare un novero esatto di tutte le idee che furono battezzate per prime, sarebbe certo un'opera troppo lunga, cui non consentono i limiti assegnati al presente lavoro. Ciò non ostante si possono le principali di queste idee ridurre alle seguenti: l'Uno, il Necessario, l'Intelligente, l'Intelligibile, l'Incomprensibile, il Bene, l'Infinito, l'Universale, l'Immenso, l'Eterno, la Potenzialità assoluta, l'Atto puro e libero, la Causa, la sostanza, l'Assoluto, l'Identico e l'Ente. Ora un'analisi spedita, che ciascuno può far da sè, dimostra che tutti i sopraddetti concetti, salvo quello dell'Ente, non possono essere psicologicamente primitivi. E sebbene lo Spinoza e i moderni panteisti di Germania hanno dato maggior voga alle idee di sostanza, di Assoluto e di medesimezza; pure, come è chiaro, elle sono secondarie, poichè sono relative; e l'una ha riguardo alle qualità o ai modi, che la presuppongono; e le altre due importano l'idea stessa di rela-

zione in genere, esprimendone la privazione. Ora un concetto relativo, risultando da due concetti anteriori, non può esser primo. Rimane adunque il concetto dell'Ente; il quale costituisce il Primo psicologico, e quindi il Primo filosofico, secondochè si è detto di sopra.

5. Che l'Ente sia il Primo filosofico è sentenza risalente ai tempi primitivi, siccome vien provato dal Giberti nel capo settimo dell'Introduzione allo studio della Filosofia. Fra i moderni che ne fecero professione espressa, il più illustre è, senza dubbio, Niccolò Malebranche, negletto dai suoi nazionali, i quali antepongono le fantasie germaniche, o le frivolezze del Descartes, alle dottrine del più gran filosofo, che la Francia abbia avuto finora. Tra i filosofi tedeschi lo Schelling e l'Hegel, a preferenza di ogni altro, l'hanno pure risuscitata, ma solo in apparenza, alterandolo e screditandolo colle fole del panteismo. Resta ai dì nostri l'illustre Antonio Rosmini, il quale nel Nuovo Saggio sull'origine delle idee, rinnovò in parte l'antica sentenza, e recò nella quistione, che fa il tema principale del suo libro, una profondità ed acutezza d'ingegno, non frequente al dì d'oggi. Come analisi psicologica, il suo lavoro intorno all'origine delle idee vince in perfezione quelli dei suoi precessori, e giovò senza dubbio alla scienza; niun avendo fatto sinora un esame così compiuto e sagace del Primo psicologico, per quanto soggiace alla riflessione. Ma questa non basta alla scienza speculativa, non basta alla stessa cognizione analitica dello spirito; la quale non può cansare gli errori, nè ottenere il suo intento, anche nel giro meramente sperimentale, se non si appoggia ai principii e alle conclusioni di una disciplina più eccelsa. Cosa al certo che non ha fatto il Rosmini; il quale procedendo, secondo gli ordini del psicologismo, arricchì, come osservatore analitico, il sapere di nuovi acquisti, ma gli nocque, come ontologo, non ritraendolo a quell'altezza, in cui i migliori antichi collocato l'aveano. Il che non iscema punto della giusta lode, che gli è dovuta; giacchè lo scapito in questo caso si dee attribuire al metodo, e il guadagno all'ingegno; onde l'uno è colpa del tempo, e l'altro, merito del filosofo. Che se taluno chiedesse, perchè l'inclito autore abbia seguito un metodo vizioso; si può ben rispondere che non è dato ai mi-

gliori spiriti vincere affatto le preoccupazioni del loro secolo.

6. La dottrina del Rosmini, per ciò che spetta al presente soggetto, si può ridurre a questa proposizione fondamentale; che il Primo psicologico non è identico al Primo ontologico. In ciò consiste sostanzialmente, secondo il Gioberti, tutta la parte erronea del suo sistema. Ma siccome questa maniera di parlare è diversa da quella dell' illustre Autore, e oltre il principio, è d' uopo esaminare alcune delle sue conseguenze; perciò la teorica rosminiana si può ridurre ai quattro punti seguenti:

1. Tutte le idee sono originate dall' idea dell' Ente.

2. L' idea primitiva dell' ente rappresenta solo l' ente possibile.

3. La percezione dell' esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio, per cui si fa una equazione fra l' idea dell' ente possibile, e l' apprensione sensitiva.

4. Il concetto della realtà dell' Ente assoluto, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione —Esaminiamoli brievemente.

I. *Tutte le idee sono originate dall' idea dell' ente.* Si accetta questo pronunziato colle limitazioni, che si accenneranno in appresso, e non si possono esprimere in questo luogo, senza premettere altre cose.

II. *L' idea primitiva dell' ente rappresenta solo l' ente possibile.* Se questa asserzione fosse vera, ne seguirebbe che l' idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all' ordine psicologico. Imperocchè secondo il processo naturale dello spirito l' astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile; altrimenti l' astratto non avrebbe affatto realtà, sarebbe un mero nulla, campato in aria e senza veruno fondamento. E quando altri affermasse che nel primo atto dello spirito occorre un' ordine diverso, e che il principio dell' esercizio intellettivo si fa in un modo particolare, egli è da notare che questo modo, qualunque siasi, dee conformarsi all' ordine logico. Ora secondo questo ordine, il possibile presuppone il reale; perchè senza qualche cosa di reale, non si può concepir nulla di possibile. Se niente è in effetto, niente può es-

sere. Una potenza, che consistesse in una mera potenzialità, senza un atto precedente, non sarebbe una vera potenza, ma nulla. Quindi è, che Dio dicesi atto puro, e nella sua attualità semplicissima s'include il suo infinito potere. Nè si può affermare che la cognizione di questa verità sia opera del discorso risalente dall'idea del possibile a quella del reale; poichè anzi lo spirito discende dal concetto del reale a quello del possibile. In prova di che suppongasi che noi non abbiamo effettualmente altra idea, che quella del possibile, e mi si dica se questa possibilità, come tale, è reale o solo apparente. Se ella è una mera apparenza, il principio dello scibile è distrutto, e lo scetticismo è inevitabile. Se all'incontro è reale, egli è chiaro che il primo concetto non rappresenta una mera possibilità, ma bensì una realtà. Imperocchè un possibile reale, come possibile, è reale assolutamente, se non si riferisce ad una realtà anteriore, onde sia l'astratto; il che è contrario al caso presente, poichè parliamo del primo concetto. Una possibilità mera, se merita fede, è una somma realtà, perchè non pure è reale, ma necessaria; e infatti tutti si accordano intorno alla necessità dei possibili, come possibili considerati. Ora se il possibile si rappresenta all'intuito dell'uomo come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo dee essere il reale, e non il possibile; giacchè il reale, anche solo, è reale, e diventa possibile coll'astrazione; ma il possibile senza più, non può diventar reale, e non è possibile. Il far nascere adunque il primo concetto del reale da quello del possibile, e il supporre che questo possa stare senza quello, ripugna all'ordine logico.

7. Chiederà forse taluno in che modo il concetto del possibile nasca da quello del reale. Si risponde che il possibile, non essendo altro che il reale in quanto è pensato, nasce dalla riflessione dello spirito sul concetto primo della realtà; imperocchè l'uomo avendo il potere di ripensare i suoi proprii atti, dopo aver avuto l'intuito del reale, può affisare il suo spirito sopra esso intuito e e farvi sopra attenta considerazione. In questo atto riflessivo l'oggetto immediato del pensiero, è lo stesso pensiero, cioè l'intuito; siccome però l'intuito apparende la realtà, ne segue che l'atto riflessivo non può apprendere l'atto intuitivo, senza percepire ezandio il reale seco con-

giunto: non già in sè stesso, poichè in tal caso l'atto riflesso non differirebbe dal diretto; ma bensì nell'intuito. Ora il reale, considerato dalla riflessione nell'intuito, perde l'individualità, che lo fa reale, e conserva solamente quella forma astratta e generica, che lo fa possibile. Adunque la trasformazione psicologica del reale in possibile risulta dall'unione della riflessione coll'intuito: la relazione dell'oggetto verso la riflessione dà occasione al concetto del possibile, come la relazione dell'oggetto verso l'intuito produce la nozione del reale. Così, pogniamo, io ho dinanzi agli occhi un corpo triangolare, e acquisto, guardandolo, l'idea di un triangolo reale; ma poscia ripensando questa medesima idea, e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l'idea del triangolo possibile; perchè il concetto di quel triangolo è applicabile a un numero infinito di triangoli effettivi. Insomma, il concetto del reale diventa concetto del possibile, perdendo la sua concretezza, e facendosi astratto; il che succede per opera della riflessione.

8. L'idea dell'Ente vuol essere considerata in due momenti, riguardo allo spirito che la possiede, cioè nell'atto primo e nell'atto secondo. L'atto primo è opera dell'intuito, l'atto secondo della riflessione. Nell'atto primo l'Ente si rappresenta, come realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo come possibile. Ora la possibilità presuppone la realtà, nè più nè meno, che la riflessione presupponga l'intuito. La proporzione e la corrispondenza, che corre fra i due atti psicologici, e i due stati ontologici, è perfetta. La nozione di possibilità importa un lavoro intellettuale, cioè una astrazione, chè non può cadere nell'intuito, facoltà semplicissima; la quale si aggira nella mera contemplazione dell'oggetto, com'è in sè stesso, senza nulla aggiungergli, nulla levargli. Il possibile non può esser meglio intuito cogli occhi dello spirito, che veduto con quello del corpo e appreso sensatamente.

9. E in vero, se l'oggetto dell'intuito fosse il possibile, converrebbe supporre che il possibile è reale; il che ci riconduce al raziocinio di prima: ovvero che un'oggetto può sussistere solamente in qualità di possibile, il che è assurdo. Infatti, possiam chiedere, se il termine obbiettivo dell'idea dell'Ente è nello spirito, o fuori dello

spirito. Se ci si risponda che è nello spirito, si apre l'adito a tutte le conseguenze scettiche del psicologismo, e la verità obbiettiva delle cose ne vien distrutta senza rimedio. Ma il Rosmini abbraccia espressamente la sentenza contraria, e stabilisce che l'idea dell'Ente è una vera entità distinta dallo spirito, che ella è numericamente una per tutti gli uomini, immensa, eterna, immutabile, assoluta. Se ella è dunque fuori dello spirito, come può essere un mero possibile? E se fosse tale, come potrebbe sussistere e affacciarsi alla mente dell'uomo? Come potrebbe comunicarle quella luce intellettiva, onde il Rosmini discorre, e che è la fonte dell'intuito? E poi che cosa sarebbe questo pretto possibile? Forse è l'idea dell'ente possible, in quanto si trova nella mente creatrice? Ma in tal caso noi avremmo l'intuito dell'Ente possibile nell'Ente reale, cioè in Dio, secondo la dottrina di S. Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche; il che si niega espressamente dal Rosmini. Confesso, dice il Gioberti, che non so ben capire, qual sia il concetto, che l'illustre Autore si forma dell'entità obbiettiva dell'Ente ideale; imperocchè in alcuni luoghi egli sembra considerarlo, come un non so che di mezzano fra Dio e lo spirito umano; quasi che un mezzo di tal sorta si possa logicamente ammettere. Non vi ha mezzo possibile fra il Creatore e la creatura; tanto che l'ente ideale del Rosmini, se non è Iddio stesso, cioè l'Ente reale, è di necessità una cosa creata; e allora come può aversi per immenso, eterno, assoluto, immutabile? E come cansare lo scetticismo? Giacchè le conseguenze ontologiche sono le stesse, sia che si consideri l'idea dell'Ente, come un sensibile interno, e una modificazione dello spirito umano (ipotesi espressamente ripudiata dal Rosmini), sia che si abbia per un non so che di esterno, ma contingente, relativo, e da Dio disgiunto. Oltre che, come mai questo ente ideale potrebbe star fuori dello spirito, senza costituire una cosa reale? Imperocchè, la sussistenza, secondo il Rosmini medesimo, essendo la realtà, il dire che l'Ente possibile sussista, e l'affermare che sia reale, è tutto uno.

10. Ciò che indusse in errore, continua il Gioberti, un ingegno così accurato, come quello del Rosmini, si è l'uso del metodo meramente psicologico, che consiste nel discor-

rere dei fatti interni, per mezzo della riflessione sola. Qual' è infatti il punto, onde muove la riflessione nel suo procedere? È un atto dello spirito, che ripiegandosi sul proprio intuito, crea con questo replicamento il pensiero riflesso. Ora abbiamo testè veduto che il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, quando trapassa dall'atto intuitivo all' atto ripensativo. Non è adunque maraviglia, se il pensiero piegandosi sul proprio intuito, e trovandovi il concetto dell'Ente possibile, vi si ferma e lo reputa primo, perchè in effetto esso è tale riguardo alla riflessione, ch' è lo strumento appropriato alle psicologiche indagini. Ma se il psicologo, non arrestandosi a questo punto, passasse più avanti, e smettendo il suo proprio strumento, pigliasse quello dell' ontologo, si valesse della riflessione ontologica, e applicasse il suo pensiero non già all' intuito solo, ma all' oggetto dell' intuito, cioè all'Ente, lo vedrebbe, qual' è in sè stesso, nella sua assoluta realtà semplicissima. Se non che, in questo ultimo progresso il psicologo diverrebbe ontologo; il che ripugna ai canoni e agli usi del psicologismo.

III. *La percezione dell' esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio, per cui si fa una equazione fra l' idea dell' Ente possibile e l'apprensione sensitiva*. Non è da credere che una equazione possa darsi fra un sensibile e un intelligibile, che sono elementi affatto diversi; giacchè l' equazione suppone identità. Ora, che medesimezza può avere il sensibile, come tale, coll' intelligibile? Se il sensibile fosse identico all' intelligibile, questo sarebbe inutile, e il sensibile si manifesterebbe da sè medesimo, come quello che sarebbe intelligibile di propria natura, e i sensisti avrebbero ragione, Se adunque l' intelligibile e il sensibile sono disformi, come mai potrà aver luogo una equazione fra l' uno e l'altro?

11. Il giudizio non può essere una equazione tra due elementi diversi, se non in quanto essi hanno qualche cosa di comune, cioè d' identico, fra loro. Ora questa identità non può consistere altrove, che nell' intelligibile. Bisogna adunque che i due termini del giudizio partecipino dell' intelligibile, e sieno intellettivi, acciò l' identità, e quindi l' equazione abbia luogo. Ma l'apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo. Dunque l' unione della mera apprensione sensitiva coll' idea dell'Ente possibile non farà

mai un giudizio. Potrebbe alcuno rispondere che, secondo il Rosmini, il giudizio succede, in quanto lo spirito avendo sempre innanzi a sè l'idea dell'Ente, ravvisa in esso i sensibili, onde riceve le impressioni, e vedendoli nell'ente, conosce che sono davvero, e forma il giudizio. Ma in tal caso, anche i fantasmi, foggiati di proposito, o nati spontaneamente dalla virtù immaginativa, dovrebbero aversi per cose reali; giacchè si scorgono pure nell'Ente, di cui abbiamo assiduamente l'intuito. Perchè dunque non crediamo alla realtà loro? Egli è chiaro che non basta veder le cose a traverso il concetto dell'Ente, per chiarirsi della loro sussistenza, ma fa d' uopo applicar loro cotal concetto, per uno espresso e positivo giudizio. Or si chiede, qual sia la regola, che determina quest'applicazione. Forse tal regola risiede nell'impressione esterna e sensata, che differisce dalla specie interna e fantastica? Ciò non si può dir, senza circolo; giacchè la prima di queste impressioni non differisce dalla seconda, se non in quanto l'idea di esistenza all' una, e non all'altra viene applicata. L'applicazione di questo concetto diversifica le due impressioni; tanto è lungi, che la diversità dell' impressione determini l'applicazion del concetto. Oltrechè, per aggiustare il concetto dell'Ente all'impressione sensibile, bisogna conoscerla; imperocchè a caso e alla cieca non si può fare un' applicazione; ma se il sensibile è già conosciuto, l'idea vi è già applicata, e sarebbe inutile e ridicolo l'adattargliela nuovamente. Insomma, non si può immaginare un paragone tra l'intelligibile e il sensibile in universale, nè tra il sensibile reale e il sensibile fantastico, per poterne conchiudere che l' intelligibile conviene a quello e non a questo, senza supporre che il sensibile, qualunque siasi, è un concetto; perchè il paragone può solo aver luogo tra due concetti, e fuori di essi è affatto inescogitabile. Ma il concetto del sensibile, come sensibile, ripugna; giacchè quel che è sentito non può soggiacere, come tale, all'atto cogitativo. Il sensibile non può esser pensato altrimenti, che nell' intelligibile. Se dunque la cosa sentita è un concetto, il giudizio, che la riunisce coll'idea dell' Ente, è già fatto: se non è un concetto, il paragone e quindi il giudizio non possono succedere. Nel primo caso si ricade nella petizion di principio: nel secondo, si suppone un giudizio

formato con un solo concetto, cioè un giudizio, che non è giudizio.

12. Inoltre l'illustre Autore vuole con questo giudizio spiegare il concetto di esistenza, che egli chiama sussistenza delle cose. Ma come può nascere questa idea dal detto giudizio, anche supponendo la possibilità di esso? Da un lato occorre soltanto una impressione sensitiva, dall'altro si ha pure il concetto dell'Ente possibile. Si uniscano insieme i due termini; che ne dee risultare? L'idea di una impressione possibile, e nulla più. I due termini non possono dare quello, che non hanno in sè. Fra l'esistenza e la possibilità dell'esistenza corre un intervallo infinito, che non può essere superato; se non dall'onnipotenza creatrice. Da che dunque emerge il concetto di esistenza? Dal possibile? No certo. Dall'impressione? Ma l'impressione non ha nulla d'intellettivo, non è un concetto, e non può produrne alcuno; salvochè si approvi l'ipotesi dismessa e ripugnante del sensismo, dalla quale il Rosmini si mostra alienissimo. Dall'accozzamento del possibile col sensibile? Ma se ciascuno di essi in separato non può dare quel che non ha, nol potranno nè anco riuniti.

13. Il Rosmini accenna in alcuni luoghi che l'idea di sussistenza, come idea, è il mero concetto dell'Ente possibile; e che in quanto se ne distingue, non è un idea, ma un giudizio. Ora egli è chiaro che la voce *sussistenza o esistenza* non esprime un giudizio, se non in quanto significa un concetto. Bisogna dunque spiegar l'origine del concetto. Un giudizio si può chiamar concetto, in quanto è una idea composta, che contiene le nozioni espresse separatamente dai termini della proposizione. Ora quali sono i termini del giudizio rosminiano? Il sensibile e il possibile, e nulla più. Ma siccome abbiamo testè veduto che questi due termini riuniti insieme non possono procreare l'idea di esistenza, questa non può essere nè meno un giudizio.

14. Bisogna anche guardarsi dal confondere l'idea di sussistenza colla sussistenza stessa della cosa. Parmi che il Rosmini apra l'adito a questo grave errore, dicendo che quando si concepisce la sussistenza di una cosa, l'elemento intellettivo è la sola idea dell'Ente possibile. Se ciò fosse vero ne seguirebbe che il concetto proprio, espresso dalla voce *sussistenza*, sarebbe la sussistenza medesima

dell' oggetto. Imperocchè chiunque vede che i vocaboli *Ente possibile e sussistenza* non sono sinonimi, e che quindi hanno un significato almeno in parte diverso. Ora in che consiste il divario? Certo nell' idea del reale, che viene espressa dalla seconda parola, non dalla prima. Se adunque il concetto del reale non fa parte dell' elemento intellettivo, ma della cosa, ne segue che il concetto del reale e il reale sono tutt' uno; il che è impossibile a pensare. Eppur su questa confusione si fonda il discorso dell' illustre Autore. Imperocchè affermando che la persuasione della sussistenza dei corpi è opera di un giudizio composto del concetto di Ente possibile e dell' impressione sensitiva solamente, egli suppone che la sussistenza e l' idea della sussistenza sieno una cosa medesima. Ma siccome noi intendiamo ciò che vien significato dalla voce *sussistenza*, egli è chiaro che il concetto come concetto, e la cosa significata si diversificano. Ma come si possono diversificare, se il solo elemento intellettivo, che s' intrometta in questo negozio, è il concetto dell' Ente possibile?

15. Il punto che abbiam per le mani, dice il Gioberti, accenna a una quistione gravissima e difficilissima, di cui la filosofia moderna ha dismesso persino il titolo; cioè onde nasca e in che risegga il concetto della concretezza e individualità delle cose? Imperocchè, se ogni concetto è generico, come crede il Rosmini, come possono concepirsi il concreto e l'individuo? L'illustre Autore, per uscire d' impaccio, fu costretto a negare che l' idea della concretezza e della individualità sia una vera idea, riputandola per un mero giudizio. Ma questa soluzione, come apparisce dal sovrascritto discorso, non si può far buona in alcuna guisa. L' uomo ha un vero concetto della realtà individuale, cioè dell'esistenza. Or come può acquistarla? Forse colla sensazione o col sentimento? Ma queste facoltà ci rivelano soltanto modificazioni e qualità subbiettive. Colla percezione degli Scozzesi? Ma tal percezione sola non basta, perchè ella non ci rivela le forze, cioè le sostanze e le cause create, a cui le esistenze finalmente riduconsi. Coll' idea del possibile? ma il possibile non può dare il reale. Con astrazioni di un altro genere? Ma le astrazioni seguono la nozione del concreto, non la precedono; presuppongono esso concreto, e non possono procrearlo.

Egli è dunque d'uopo supporre che il concreto e l'individuo si conoscono, mediante un intuito speciale, diretto e analogo alla percezione scozzese; da cui però differisce, in quanto ci rivela, non la sola corteccia, ma la sostanza e realtà delle cose. Dal discorso sin qui fatto siccome si raccoglie che all'Ente possibile si è sostituito l'Ente reale, come oggetto immediato del conoscimento intuitivo; così nessuno voglia inferirne che l'idea di sussistenza si possa far derivare da quella dell'Ente reale senza più; poichè questo processo sarebbe cattivo, e condurrebbe diritto al panteismo. Noi vediamo veramente ogni cosa nell'Ente reale, presente alla nostra mente; ma non è questo il concetto immediato, da cui deduciamo l'esistenza effettiva degli oggetti creati. Imperocchè, siccome l'Ente intuito non è soltanto reale, ma eziandio necessario e assoluto, se affermassimo l'esistenza reale delle cose, in virtù di questo semplice concetto, dovremmo inferirne che tutte le cose sono modificazioni divine, e necessariamente sussistono? onde cadremmo nel panteismo. Adunque la notizia delle cose finite non si acquista applicando loro l'idea dell'Ente reale e assoluto; ma si acquista, come vedremo altrove, mediante il concetto dell'atto creativo.

IV. ***Il concetto della realtà dell'Ente, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione.*** Questa proposizione rosminiana conseguita necessariamente dalle due sovrascritte. Il Rosmini osserva che il considerare Iddio, come oggetto immediato della cognizione intuitiva, è opinione di S. Bonaventura, e la rigetta espressamente. E certo non si può ammettere, se l'intuito non coglie altro, che l'Ente possibile. In tal caso, la sola via acconcia ad acquistar la cognizione dell'Ente sovrano è la dimostrazione. Ma acciò la dimostrazione sia valida, ella dee fondarsi sopra una sintesi anteriore; imperocchè la deduzione è un'artifizio intellettivo, con cui si riproduce dallo spirito in modo suo proprio, ciò che già si conosceva dianzi per una apprensione primitiva; ed è piuttosto la dichiarazione del noto, che la scoperta dell'ignoto. La sintesi raziocinativa e la deduzione hanno d'uopo, come l'analisi e l'induzione, di appoggiarsi a una notizia fondamentale, che vada innanzi, e sia, benchè varia di forma, simile nella sostanza a quella che sopravvive. E il prin-

cipale divario consiste in due cose; l'una, che il discorso deduttivo e induttivo si fa nel tempo e con successione; laddove quella, che il Gioberti chiama sintesi primitiva, è istantanea, non ha processo cronologico, e consiste in un semplice intuito immanente. L'altra, che nel raziocinio e nell'analisi lo spirito dà al vero una forma subbiettiva; scomponendolo, ricomponendolo, maneggiandolo a norma delle proprie leggi, senza però alterarne la sostanza intima; laddove nella sintesi primigenia lo spirito non reca altro del suo, che l'intuito; ed è semplice spettatore dell'oggetto presente, contemplandolo qual'è in sè stesso, senza nulla aggiungervi o levarne.

Ma di ciò altrove.

16. Ora dalle dottrine esposte nell'articolo presente si raccoglie in primo luogo, che il Primo filosofico non è l'Ente possibile secondo Rosmini, nè l'idea di Sostanza, di Assoluto e di Medesimezza secondo Spinoza e i moderni panteisti di Germania, nè tampoco l'ente astratto di Hegel; ma bensì l'Ente reale, che come idea madre, e cagion principe di tutte le cose, riunisce le proprietà degli altri due Primi: in questa locuzione composta la prima voce accenna particolarmente alla relazione psicologica, prendendo l'Ente come prima Idea, e la seconda all'ontologica, considerandolo come cagion prima; benchè i due concetti si compenetrino insieme, e si unizzino perfettamente. La quale locuzione si potrebbe esprimere col solo vocabolo di Ente; giacchè l'Ente senza più non è l'ente possibile, nè l'ente astratto, ma bensì l'Ente reale ed assoluto.

17. Si raccoglie in secondo luogo che, salvo le specialità proprie del sistema rosminiano, buona parte degli argomenti esposti contro il Primo filosofico del Rosmini, valgono tant'oro eziandio contro il Primo filosofico di Hegel: la cui dottrina mena tanto rumore ai nostri giorni, e di cui abbiamo tenuto discorso apposito nella prima parte della presente opera.

18. Esaminato e veduto, in che risegga il Primo filosofico, è mestieri fermarci ora per un istante a considerare l'intuito, ossia l'atto cogitativo, che ha l'iniziale apprensione di quello. Non è già nostro intento esporre in questo luogo la teorica dell'intuito, di cui abbiamo fatto parola nella prima parte; ma solo avvertire alcuni punti

della dottrina del Rosmini, in cui l'illustre Autore si dilunga dal vero. Di sopra si è detto che egli tiene il concetto primitivo dell' Ente, per astratto, generico, rappresentativo del mero possibile; e che considera la persuasione della sussistenza dei corpi, non già come idea, ma come effetto di un giudizio. Queste due asserzioni muovono da un terzo errore, che ricorre a ogni tratto nelle opere del Roveretano; cioè dalla confusione dell'idea riflessa coll'idea diretta o intuitiva, che alcuni chiamono percezione nel senso dato a questa voce dalla scuola scozzese. La percezione o idea diretta è l'intuito, ossia l'apprensione immediata dell' oggetto: l'idea riflessa è l' intuito dell' intuito, la percezione della percezione, l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso. Il termine dell' intuito o dell' apprensione immediata, è l' obbietto in sè stesso, cioè l' obbietto finito o infinito, ma sempre reale, concreto, positivo, individuale. Il termine della riflessione è l'intuito, e con esso l'idea dell' oggetto, non quale è in sè stesso, ma astratto, generalizzato, spogliato di ogni individualità, e ridotto alla condizione di mero possibile. Ondechè l'idea diretta, ossia la percezione, e l'idea riflessa convengono insieme, sia nell' essere entrambe un atto del pensiero, sia nella sostanza nel loro oggetto; ma differiscono pel modo, con cui apprendono esso oggetto, perchè l' una lo piglia, qual è in sè stesso, nella sua concretezza, e come reale; l'altra lo afferra nella sua astrattezza, e come pensabile, cioè possibile, qual si è nello spirito; giacchè la possibilità delle cose è la pensabilità loro.

19. Ora Il Rosmini confonde in primo luogo l' idea riflessa colla percezione, e dà a questa le proprietà di quella, considerandola, come il mero concetto dell' Ente possibile, astratto, generico; laddove dalle cose dette apparisce che tal concetto è prettamente riflesso, e presuppone l' intuito immediato dell' oggetto, cioè nell' Ente nella sua realtà concreta e individua. In secondo luogo, egli confonde altresì la percezione dei sensibili colla sensazione e col sentimento, ripetendo dal senso il concetto dell' individualità delle cose. Conseguenza verissima, se ogni idea o percezione è astratta e generica; giacchè l'astratto e il generico non possono suppeditare il concreto e l' individuale, che è il loro maggior contrario; ma falsa, se l' uomo percepisce i sensibili per un intuito così im-

mediato e diretto, come quello, con cui apprende l'Ente reale. Questa cognizione immediata dei sensibili è la percezione dei filosofi scozzesi; la quale è un fatto indubitato, di cui una osservazione attenta è buon testimonio. Egli è vero che la percezione sola degli Scozzesi non basta a darci una intera notizia delle cose sensibili, spirituali e materiali, rivelandoci soltanto le proprietà sensitive, senza l'elemento intelligibile, per cui le concepiamo, come sostanze e ragioni. La percezione della scuola di Edimborgo non è dunque bastevole, per dichiarare appieno il concetto dell'esistenza dei corpi, e fa d'uopo ricorrere a un'altro principio, di cui parleremo altrove. La percezione del Reid s'immedesima in sostanza colla *percezione sensitiva corporea* del Rosmini; il quale osserva acutamente che ella per sè non dà la cognizione dei corpi, e che ci vuole inoltre un elemento intellettivo, riposto al parere di lui, nell'idea dell'ente possibile, e non già nell'idea dell'Ente creatore. Ma l'ente possibile, astratto, generico, può egli dare il concetto d'individualità? No certamente. Dunque, conchiude, il Rosmini, noi ammettiamo l'individualità, non già in virtù di una idea, ma per opera di un giudizio. Il che non si può sostenere, tra perchè il giudizio suppone la realtà e l'individualità delle cose e non la crea, nè può crearla, e perchè infine il nome stesso d'individuo, di cui ci serviamo frequentemente, dee pure esprimere una idea determinata. La quale non si può avere altrimenti, che mediante un intuito della individualità stessa, simile alla intuizione primitiva dell'Ente reale, connaturata alla nostra mente. Di che si conchiude che l'uomo non comincia coll'astratto; il che prova che lo spirito umano non può avere col concetto dell'ente possibile nella prima entratura nel campo della cognizione; giacchè tal concetto si fonda in quello dell'Ente reale, reso astratto dalla riflessione, mediante la parola. Il che rende chiaro ancora come il nostro Primo psicologico, non che essere una astrazione, è la realtà stessa dell'Ente, posto in relazione alla nostra mente; e non ha nulla di astratto fuorchè la semplicità e la purezza intrinseca della sua natura; la quale purezza, non che contraddire alla realtà, è necessaria a costituirlo in grado assoluto e supremo. Egli è vero che la maggior parte dei filosofi moderni considerano eziandio come astratta, la notizia dell'Ente schietto, cioè

dell' Ente reale; onde nasce quel pronunziato ripetuto in cento libri, che l'idea dell'essere è una mera astrattezza. Il che è verissimo dell'ente possibile; ma se s'intende dell'Ente reale, ciò è tanto vero, quanto il dire, che lo spazio infinito sia tondo o quadro o di altra figura; poichè l'Ente in sè stesso è il principio di tutto, e la fonte della concretezza non meno che dell'astrattezza.

20. Ma se il Primo filosofico è assoluto ed obbiettivo, il Primo scientifico poi, essendo la ripetizione riflessiva del Primo filosofico, è relativo e subbiettivo, e di questo terremo parola nell'art. seguente.

Art. 2.

Del Primo relativo e scientifico.

1. Di sopra si è detto che il Primo relativo e secondario risulta dalla sintesi dell'atto creativo proprio dell' Ente coll'atto primo delle esistenze; e quindi inchiude due termini, l'uno dei quali è sovrannaturale e appertiene all'Ente, e l'altro è naturale e spetta alle esistenze. Di qui è, che il Primo relativo importa due cose, cioè l'atto primo e finito di una forza creata (sia questa cieca e fatale, o pure intelligente e libera), e l'atto creativo e infinito della forza increata; la quale, producendo le sostanze finite, non solo pone in esse i germi e le potenze di ogni esplicamento, ma li feconda ancora e dà loro il primo impulso vitale. È mestieri adunque vedere in che collocar si debba quell'impulso vitale e fecondativo che, copulato colla forza creata, partorisce il primo atto del suo esplicamento; considerando esso impulso, non già in Dio, da cui muove, ma nel termine estrinseco, a cui riesce e in cui apparisce. Lasciando ora in disparte le forze cieche e fatali, e restringendomi all'animo umano, come forza dotata di libera intelligenza, dico che lo stimolo per cui incomincia ad attuarsi, e il polline che lo feconda, è la parola; onde muove la genesi del Primo scientifico e riflessivo. L'Idea infatti, come abbiamo dimostrato nel primo volume della presente Istituzione, non può cadere sotto l'apprensione riflessiva ed essere ripensata dallo spirito, nè entrare negli ordini della scienza e dell'azione deliberata, se non è vestita di un segno sensibile, o verbo. Or, siccome il sensibile appartiene alla cate-

goria delle esistenze e queste procedono dall' atto creativo, così la parola è di sua natura un effetto della creazione. L'Idea crea il segno che l'esprime, parlando a sè stessa e alle intelligenze create, e individuando sensatamente i concetti racchiusi nel suo eterno pensiero; ella è quindi verso se stessa una parola spirituale e increata, di cui il verbo umano è l'effetto e la ripetizione; come la conoscenza riflessiva è il replicamento dell' intuitiva. La parola increata è la creazione stessa guardata nel suo principio, in quanto abbraccia il tipo ideale del creato e l'atto intrinseco e divino che attua esteriormente questo tipo; secondo il quale intendimento si legge nel più sublime dei racconti evangelici, che pel Verbo vennero create tutte le cose. La parola creata è un effetto dell' increata; onde il principio protologico del sapere: *L'Ente crea le esistenze*, può voltarsi in questi termini: *L'Ente, per mezzo della parola interna e ideale, crea la parola esteriore, ch' è una copia mondiale, contingente e finita del modello divino, necessario e infinito; e un individuamento dell' Idea eterna.* Or siccome la parola creata può esprimere l'Idea in un doppio modo, o rappresentandola nel giro della realtà, o significandola al pensiero dell' uomo nel giro dello scibile; così la parola creata, come copia dell' increata, è di una doppia specie: l'una naturale, l' altra artificiale. La parola naturale è di tante sorti, quante sono le specie delle esistenze. Quindi è, che abbiamo una parola matematica, meccanica ed idraulica, ch' è quantitativa, e costa di numeri, di figure, di movimenti; una parola, fisica composta di fenomini, che esprimono le idee cosmiche, ossia le leggi generali della natura; una parola storica, che mediante i fatti transitorii o permanenti degli uomini, vale a dire gli eventi ed i monumenti, significa e manifesta la storia ideale, su cui corrono le geste umane secondo il disegno della Provvidenza; e così via discorrendo. La parola artificiale è il linguaggio dell'arte; il quale presuppone la parola naturale, e non si estende al di là di essa, vale a dire che il linguaggio in quanto comprende i sostantivi e gli aggettivi, esprimenti i primi le esistenze e i secondi le loro modificazioni, non può significare che le idee già espresse e rappresentate da qualche semplice naturale. Quindi è che il linguaggio dell' arte è sempre una traduzione del linguaggio di natura; ed è verso di esso ciò che è la scrittura verso la parola arteficiale, A-

dunque lingua naturale, lingua arteficiale e scrittura sono tre gradi successivi e connessi nella gerarchia dei segni per modo che il seguente si fonda nell' antecedente.

2. Ora ogni lingua riguardata nelle sue parti sostanziali non comprende solamente i sostantivi e gli aggettivi, ma contiene ancora il *verbo,* come elemento principale e supremo, onde muovono tutti gli altri elamenti del discorso, non escluso il sostantivo e l'aggettivo. Imperocchè se i sostantivi e gli aggettivi esprimono le esistenze, e le modificazioni delle cose, il verbo poi esprime propriamente l'Ente; e siccome dall'Ente muovono le esistenze per via di creazione, così dal verbo nascono tutte le altre parti dell'umano linguaggio. Ma l'Ente o si considera in sè stesso, o nell' esplicazione delle esistenze produttive dalle modificazioni. Il primo concetto dell' Ente è semplice e assoluto; il secondo, composto e relativo. Così anche il verbo si divide in due specie, cioè nel verbo propriamente detto, che significa l'Essere in sè, e nei verbi relativi, i quali esprimono l'Essere aggiunto a una relazione estrinseca verso le esistenze e le loro modificazioni. Qual'è questa attinenza dell'Essere verso un termine estrinseco, la quale costituisce la sua esplicazione? È l'azione, che procede dall'Essere, come da causa, e mira alle esistenze ed ai loro modi, come ad effetti. I verbi relativi importano adunque tutti un'idea di azione dell'Essere verso un termine estrinseco. Il verbo relativo è perciò composto di due elementi, cioè dell'idea dell'Essere, e del concetto di un'azione dell'Essere medesimo. Così *io amo*, vuol dire, *io sono amante*, cioè *io sono faciente l'azione di amare.* Ma l'azione dell'Ente è doppia, in quanto ha due termini, l' uno dei quali è l'esistenza, termine immediato, e l' altro è una modificazione dell' esistenza, termine mediato: la quale modificazione procede, non solamente dall' azione dell' Essere, ma eziandio da quella delle esistenze, ed è effetto di doppia causa, l' una prima, e l' altra seconda. Ogni verbo relativo inchiude adunque quattro idee: 1° l'idea dell' Essere; 2° l' idea dell' azion dell' Essere producente le esistenze; 3° l' idea dell' azion prima dell' Essere in ordine alle modificazioni delle esistenze; 4° l' idea dell' azion seconda delle esistenze in ordine alle modificazioni proprie.

3. Dal che si deduce in primo luogo che il verbo relativo include l' idea del sostantivo e dell' aggettivo: il sostantivo è l' esistenza, termine dell' azion prima; l' agget-

tivo è la modificazione, termine dell' azion seconda. Così *io creo* vuol dire, *io sono una sostanza creante*.

4. Si raccoglie in secondo luogo che il verbo propriamente detto è il fondamento dei verbi relativi, e quindi è la sostanza di ogni lingua, cioè la parte viva; laddove i nomi presi isolatamente ne sono la parte morta.

5. Si raccoglie in terzo luogo che il verbo, nel senso di sopra dichiarato, spiega a maraviglia l'economia intrinseca del Primo dinamico e del Primo scientifico; del quale ultimo ci abbiamo proposto tener parola nel presente articolo. Imperocchè al di sopra della parola naturale e artificiale, e di ogni altra parola umana, havvi il verbo, che è il fondamento massimo e supremo di tutte le parole create; le quali muovono da esso, come da causa prima, e son sostenute da esso, come da sostanza prima. Ora il verbo, che è la parola sovrannaturale per eccellenza, è il principio fattivo del pensiero umano; e viene dal Gioberti appellato *parola grammaticale*. La quale è perciò diversa dalle altre specie anteriori, che son tutte naturali; e serve ancora ad esprimere i concetti dell'animo, e quindi a tradurre ogni altro genere di favella.

6. La parola grammaticale, orale o scritta, essendo un argomento necessario allo spirito per ripensare i concetti sovrasensibili (e non si può fare il menomo giudizio senza qualcuno di questi concetti), non potè essere un trovato umano, (come ci accadde provare nel primo volume), ma dovette procedere dalla inventiva divina , cioè dalla virtù creatrice. La quale, in quanto rese possibile il replicamento riflessivo dell' intuito , mediante l' infusa parola grammaticale , torna una cosa medesima colla rivelazione. Se non che il lume rivelato aggiunge al ripensamento delle verità intellettive la manifestazione analogica di quella parte del sovrintelligibile, che col fine morale ed eterno dell' uomo si collega. La parola divinamente infusa è quindi il solo mezzo, per cui gli uomini hanno potuto originalmente asseguire tutti i veri naturali, il cui germe nell' intuito si acchiude ; ed i veri sovrannaturali, che sebbene sovrastanti alla notizia intuitiva, pure s' intrecciano colla teologia oltramondiale degli spiriti umani. Ella è adunque la fonte della scienza, come è pure il principio dell' arte, delle lettere e di tutto l' incivilimento umano; e quindi costituisce, rispetto al sapere dell' uomo, il Pri-

mo riflessivo, cioè l'anello iniziale della riflessione. Imperocchè se ogni Primo relativo versa nell'unione dell'atto incipiente della forza creata, e se il cominciamento del sapere è altresì quello del ripensare, che non può precedere l'infusion del linguaggio, egli è chiaro che il Primo riflessivo ed enciclopedico si vuol collocare in quel moto incoativo del conoscimento, che eruppe dalla prima immissione dei segni rivelati. E tanti debbono essere i Primi, quanti sono gli ordini creati nel doppio campo del reale e dello scibile; e ognuno di essi dee comprendere una origine fisica o morale, spettante alle cose o al conoscimento. Ma niuno di tali Primi può cadere nella nostra cognizione scientifica se non per opera di un' idea vestita di un segno appropriato; cioè di un Primo riflesso. Il quale, costando di un concetto e di una parola che lo esprime, è ideologico e logico nello stesso tempo. Ma questa dualità si unifica nella creazione; per mezzo della quale la parola divina, cioè l'Idea, trae dal nulla la parola creata ed umana. Questa unità è degna di grandissima considerazione, poichè nasce dalla stessa cosa unificata; cioè dall' assioma di creazione, che costituisce la formola ideale, e in cui l'assioma di redenzione è implicatamente racchiuso. Dalle cose dette risulta ancora la soluzione chiara e dimostrativa di due problemi soliti ad agitarsi e a dividere i filosofi; cioè se il Primo scientifico sia naturale o sovrannaturale, razionale o rivelato; e quando si voglia fondato in natura e appartenente alla ragione, se sia psicologico od ontologico. I razionalisti e i sovrannaturalisti, i psicologisti e gli ontologisti si dividono su tali due articoli in opposte sentenze. Ma se il Primo scientifico è la formola ideale, espressa e pensata dalla mente umana per una parola originalmente rivelata, egli è facile l'accordare i contendenti. Imperocchè cotal Primo, considerato come Idea intuitiva, è naturale, razionale e ontologico; ma riguardato come parola ripensata e concetto riflessivo, è sovrannaturale, rivelato e psicologico; e quindi esso abbraccia nella sua pienezza tutte quelle doti, e riunisce nella sua moltiplice unità le varie ragioni e i diversi riguardi della scienza.

7. Il Primo riflessivo e scientifico è parlato, ossia tradizionale, e scritto, ossia biblico. Quello risiede in una parola, che risale per una successione visibile e non interrotta di parlanti sino alle origini del mondo e alla instituzione della

loquela. La qual parola, messa in iscritto, venne inserita in due libri fondamentali, che aggiungono alla più grande autorità umana un privilegio divino, essendo stati, per così dire, dettati *a priori*, per opera immediata del principio creativo; giacchè l'ispirazione è un lume rivelato, e quindi una creazione. Questi due libri sono la Genesi e l' Evangelio, che, insieme accoppiati, costituiscono il Primo biblico; e corrispondono nella dualità loro ai principii di creazione e di redenzione; unificandosi nel Primo tradizionale, come tali due principii si riducono ad un solo pronunziato, mediante la testura organica della prima formola. E come questa partorisce il doppio assioma, dividendosi e dilatandosi nei due cicli creativi, l'uno dei quali appartiene in proprio alla creazione, e l' altro alla redenzione, posto il fatto della caduta; così l' unico Primo tradizionale si parte nel doppio Primo biblico, mediante i due cicli rivelati del Giudaismo e del Cristianesimo, e la successione dei due patti divini, che si spiccano dall' alleanza primitiva come due rami germinanti da un tronco, e due fiumi che sgorgano da una sola sorgiva. Il Primo biblico, contenendo l' espressione schietta e precisa dei due principii fondamentali e del fatto che li frammezza, è la tradizione riflessiva e adequata del Primo scientifico, e lo esprime compitamente nella sua triplice orditura; siccome il Primo scientifico alla sua volta è la versione riflessiva e libera del Primo filosofico. Dico la tradizion riflessiva, perchè la parola ortodossa è la sola specie di riflessione, che risponde integralmente all' intuito; il cui oggetto è svisato dal verbo eterodosso, quasi da prisma menzogniero, o almeno effigiato ed espresso, in modo inesatto e difettuoso. L' eloquio ortodosso, non avendo mai avuto intermissione di sorta, è una riflessione perpetua e oltranaturale del vero, rilucente come face nel buio, e stella nel cielo notturno, fra le tenebre del gentilesimo, benchè non sempre col medesimo grado di precisione e di chiarore. Imperocchè allo stesso modo che nell' individuo la conoscenza riflessiva emergente dal seno dell' intuito, quasi dal grembo materno, si va successivamente rischiarando e perfezionando per forma che differisce da sè stessa non solo nei varii uomini secondo la forza, la varietà degl' ingegni e la diversa loro coltura, ma in ciascuno di quelli proporzionatamente ai varii tempi della sua vita; così la riflessione

rivelata, discorrendo pei varii stati del popolo sortito al divin privilegio dell'elezione, andò successivamente esplicandosi, e crescendo di finezza e di lustro. Onde se nella linea ortodossa il ciclo giudaico risponde alla riflessione iniziale ed adolescente dell' uman genere, il ciclo cristiano ne esprime la riflessione matura e condotta a compimento. Ma nei due stati la cognizione è integra, perchè abbraccia tutto il vero senza mescolanza di errore, e il divario riguarda solo i gradi dell' esplicamento; il che non accade nella linea etorodossa, dove il vero originale è nei suoi principii corrotto e viziato. E non solo il Primo biblico contiene i due pronunziati protologici del sapere col fatto tellurico ed umano che li tramezza, ma ne accenna l' unificazione nella formola ideale. La quale è perciò espressamente significata nel principio della Genesi e nell' ultimo Evangelio in guisa di proemio preposto alle due grandi epoche della riflessione ortodossa, o, vogliam dire, di frontispizio premesso all' opera monumentale dell'una e dell' altra alleanza.

8. Il Primo biblico, versando nella scrittura, è per sè stesso inutile, soggetto a perire e ad essere franteso, o piuttosto impossibile ad intendersi, come un viluppo di enigmi inesplicabili, se i monumenti che lo contengono non sono fedelmente conservati, e la chiave della sua interpetrazione non viene gelosamente custodita. Imperocchè la durata di un libro non approda se le ragioni che ne guarentiscono la legittima origine, e l'esegesi che ne serba il genuino intendimento, scadono e periscono dalla memoria degli uomini. Quindi è, che, il Primo scritto e biblico torna vano senza il Primo orale e tradizionale; imperocchè la tradizione sola può rendere intelligibile il dettato di un libro, può chiarirlo autentico, integro e veridico. Difatti l'intelligenza deriva dalla notizia superstite, sia dell' idioma in cui il libro è steso, sia del suo stile, onde poterne chiosare il contenuto e coglierne il vero significato. Il che presuppone che si possegga l' ermeneutica primitiva dell' opera, e si conosca il modo con cui questa fu intesa dell' autore e dai suoi coetanei. L' autenticità dello scritto dipende dalla sua conservazione non interrotta fin dal punto in cui vide la luce, e dalle prove intrinseche ed estrinseche che la dimostrano. L' integrità emerge dagli argomenti che chiariscono impossibile l'al-

terazione sostanziale del componimento, e quando questo sia largamente diffuso, dalla medesima natura delle varie lezioni a cui soggiace; come accade, per esempio, al Nuovo Testamento, la cui interezza è corroborata dalle sue varianti, come quelle che non ne toccano la sostanza, e si spiegano e ristringono plausibilmente mediante le varie famiglie dei codici. In fine la veracità si ricava così dalle testimonianze estrinseche, come dalla natura intrinseca del libro e delle cose che vi si insegnano e vi si raccontano. Ma la tradizione non potrebbe certo adempiere questi quattro ufficii se fosse interrotta, varia, oscura, incerta, scompigliata, discorde. Tanto che il Primo tradizionale, conservatore e interpetre del Primo biblico, presuppone un Primo ieratico, cioè una nazione sacerdotale, risalente fino alle origini di esso Primo biblico, e ordinata a gerarchia per guisa che nelle sue mani la corruzione della parola, custode e chiosatrice, sia moralmente impossibile. Se si toglie il Primo ieratico, il Primo biblico perde il suo valore storico, cessa di essere autentico e veridico, e non si distingue più dai libri favolosi. Perde ancora il suo valore dottrinale e grammaticale, come quello che abbisogna di un' esegesi ferma, costante, tradizionale, che salga di mano in mano sino all' autore o agli autori dei libri onde si tratta; cosa impossibile a verificarsi senza una gerarchia conservatrice e sacerdotale. Cosicchè senza l'intervento del Primo ieratico, il Primo tradizionale vien meno, e con esso il Primo biblico, come la parola scritta e morta riesce inutile e inintelligibile senza la parola viva; e questa medesima non basta nè può sussistere, se non è mantenuta intatta da una società di uditori e di parlanti maestrevolmente organata a serbare e tramandare di generazione in generazione il verbo che le è commesso.

9. La necessità del Primo ieratico non può meglio provarsi che coi fatti, e sovrattutto coll'esempio dei protestanti; i quali, ripudiando la ierocrazia conservatrice ed interprete delle Scritture, dovrebbero altresì rigettare l' autenticità loro, quando ai proprii principii non ripugnassero. Ma che rileva l' aver per autentica la Bibbia e l' Evangelo, quando, rotto il filo cattolico atto a guidare l' interprete nel laberinto dei testi, il loro dettato riesce incerto ed enigmatico, e il senso se ne travolge a ludibrio dei chiosatori? La

parola può solo essere un acconcio e perfetto strumento della riflessione, quando è chiara, schietta, precisa, e consta di segni, la cui intenzione è ben determinata e comunemente ricevuta. Tal è il Primo biblico quando dalla tradizione ieratica non si scompagni per tutto ciò che riguarda i principii fondamentali della religione, della scienza e della storia. Ma se invece se ne disgiunge, e l'ermeneutica sacra viene commessa all'arbitrio dei critici razionali, come oggi succede in Germania, surrogando un senso poetico, mitico, simbolico, allegorico al significato letterale, il Primo biblico diventa un libro meno autorevole dei romanzi e delle favole. Imperocchè il senso poetico, verbigrazia, di Omero è sottosopra determinato dalla tradizione della lingua greca e dal consenso unanime degli eruditi; laddove quello dei libri sacri nelle loro parti più principali, quali sono quelle che riguardano i dogmi, i portenti e le origini, varia secondo il capriccio dei chiosatori fuori del legittimo magisterio ieratico. Nella moltitudine dei quali spesso non se ne trovano due soli che sentono il medesimo, non dico intorno ad accessorii, ma ad articoli di somma importanza. Tanto che nelle loro mani la Bibbia diventa un libro non solo di autenticità e di verità affatto dubbia, ma inintelligibile; tale riuscendo una scrittura quando non ha ferma regola d' interpetrazione, poichè l'essere variamente chiosata da tutti equivale per poco al non essere intesa da nessuno. Perchè mai i geroglifici egizii prima del dottore Young e di Giovanni Francesco Champollion erano tenuti per incomprensibili da' veri dotti? Forse perchè le chiose e i sogni dei semidotti mancassero? No sicuramente, poichè anzi abbondavano; ma tali spiegazioni erano arbitrarie, fra loro discordi, e ciascuno aveva la sua. La Bibbia nelle sue parti più rilevanti è ridotta dagli interpetri razionali dell'età nostra presso a poco alla condizione, in cui erano i frammenti ermetici prima dei due prefati archeologi, o a quella in cui si trovavano le iscrizioni cuneiformi innanzi ai paleografi della età nostra, che paiono aver rotto il suggello delle arcane lettere piramidali. E siccome il Young, il Champollion, il Burnouf, ed altri ancora hanno la gloria di aver spianata la via a trovare, o trovata in effetto, la contracifra dei misteriosi caratteri del Nilo e dell' Eufrate; così la chiave atta a dischiudere i penetrali del libro divino non può altrove rinvenirsi

che nel verbo ieratico. Che se la conferenza minuta e accurata di quei caratteri dianzi non intesi, aiutata da una certa notizia dei dialetti zendici e cofti, di cui sono l'alfabeto monumentale, dal parallelo delle iscrizioni bilingui e trilinqui, e da dotte e sagaci conghietture, bastò a dicifferare in parte la scrittura recondita degli Achemenidi e dei Faraoni, egli è chiaro che trattandosi non già dei soli elementi materiali e inorganici di un libro, ma del suo stile, in quanto si connette colla materia esposta, per lo più difficile, oscura, sovrastante agli ordini della natura e della ragione, non vi ha certo altra norma sicura di chiosa, che l'esegesi coetanea a noi tramandata dai sussidii tradizionali. Perciò non è maraviglia se i razionalisti, volendo ottenere l'intento coi soli amminicoli di una critica individuale, sono riusciti con tutto il loro ingegno e la loro erudizione a far della Bibbia un guazzabuglio moltisenso e poliglotto, come l'idioma babelico.

10. Il Primo ieratico non si trova fuori del cattolicismo, come il Primo biblico non si dà fuori del Cristianesimo. Infatti non vi ha alcuna linea sacerdotale che risalga per ordine, a filo e senza intermissione sino all'apparita del Primo biblico, se non quel gran popolo elettivo e privilegiato, che si chiama Chiesa. Questo è l'unico sacerdozio composto a forma armonica, stabile, perenne, e collegato visibilmente col sacerdozio primitivo, di cui è la continuazione. Le altre ierocrazie sono rampolli degeneri, svelti dal loro ceppo nativo, e affatto inselvatichiti da che vennero traposti e piantati in suolo sterile e ribelle all'opera dei coltivatori. E siccome fuori del Primo ieratico non si rinviene la parola sincera e adequata, che esprime integralmente i principii enciclopedici, ne segue che fuori del cattolicismo si possono bensì coltivare le scienze particolari, ma non si dà vera scienza universale, nè tampoco la scienza prima; e che i popoli eterodossi eziandio più colti hanno smarrita la base di tutto lo scibile. Questo corollario può parere strano a chi non si cura della parola, quando si tratta della scienza; ma stando le cose premesse, è rigoroso e irrepugnabile. Se non che il Gioberti, collocando nel cattolicismo, come parola, la base armonizzatrice di tutto lo scibile, è tuttavia alienissimo dall'errore di quei filosofi superficiali, che mischiano il profano col sacro sapere, e danno nello stesso modo ad entrambi per

base la rivelazione. Imperocchè la formola ideale nel suo doppio ciclo, e nei due principii che ne derivano, risplende d'intrinseca luce, e non dipende dalla rivelazione se non in quanto, senza parola acconcia, non può essere ripensata, nè vestire abito di scienza. La necessità del verbo istrumentale adunque importa quella del Primo biblico e del Primo ieratico; fuori dei quali il Primo filosofico è in tanto impossibile, in quanto senza l'aiuto dei segni non può cadere nella riflessione, e divenire Primo scientifico. Nè il Gioberti, considerando il Primo ieratico come strumento del sapere eziandio umano, crede di dir cosa nuova; poichè non fa se non aggiudicare, o piuttosto restituire al sacerdozio un privilegio antichissimo e primitivo, ch' è quello di essere depositario della scienza in universale e di ogni seme civile. Il che è tanto vero, in quanto il sacerdozio, come custode della rivelazione, è altresì il guardiano della parola, e per via di essa conservatore di quei pronunziati elementari che racchiudono virtualmente tutta la scienza. Così il sacerdozio, ogni qualvolta risponda per ogni parte alla sua gran vocazione, dee essere un ceto di sapienti che non cammini di costa alle altre classi sociali, ma le preceda e capitaneggi, non già col monopolio del sapere e col mezzo abbietto e odioso del broglio, ma colla autorità morale della virtù e del senno spontaneamente riconosciuta e ricevuta; poichè gli uomini s'inchinano per istinto a chi per meriti è primo, e sa con pazienza longanime vincere l'invidia, il dispetto e la non curanza. Ma il Primo scientifico sia tradizionale, sia biblico, dal giro del pensiero, in cui compare ideale e dottrinale solamente, scendendo nel campo dell' azione e della vita pratica, diventa primo fatto, prima istituzione, e via discorrendo, cioè Primo storico, di cui ci faremo a parlare nell'articolo che segue.

Art. 3.

Del Primo storico.

1. Col Primo riflessivo e scientifico si collega intimamente il Primo storico. Imperocchè, come ci venne fatto dire in altro luogo, la storia presa nel senso specifico

altro non è, che *una riflessione esterna e obbiettiva;* e quindi è la manifestazione sensata del Primo scientifico, la cui essenza riposa nella riflessione interna. Ma, riguardata la storia nel senso generico, ella comprende nel suo circuito così i fatti naturali, come le opere artificiali degli uomini; le quali cose si congiungono insieme mirabilmente nè più nè meno che l' esistente coll' Ente. I fatti naturali sono le opere di Dio esclusivamente, manifestate nell' operato mirabile della creazione; laddove le opere artificiali degli uomini sono i fatti dell' arbitrio umano, operante sotto l' influsso della provvidenza; i quali sono di una doppia natura, valquantodire transitorii e stabili: i primi sono gli eventi, e i secondi le istituzioni. La storia generale, considerata nel primo riguardo, si collega col principio di creazione, onde nascono le leggi che la governano; e, considerata nel secondo riguardo, si congiunge col principio di redenzione, onde riceve ancora le leggi, che la dirigono nel laberinto altrimenti inestricabile dei fatti svariati degli uomini. I quali fatti, come altrettanti effetti esteriori dell' arbitrio umano che si svolgono nella successione del tempo e dello spazio, s' intrecciano colla geografia e la cronologia, che sono, come altri disse ingegnosamente, i due occhi della storia. Il Primo adunque della storia è il principio di creazione e di redenzione, che insieme accoppiati si radicano nella formola ideale; la quale siccome si è dimostrato negli articoli precedenti essere il Primo filosofico e il Primo scientifico; così è dessa ancora il Primo storico. Imperocchè la notizia profonda della storia non consiste solo nel raccogliere i fatti e metterli a riscontro gli uni cogli altri, ma, quel ch' è più, nel conoscere la cagione che li spiega e la legge che li governa; e tra le cagioni tener l' occhio alla suprema, e tra le leggi subalterne alla principale, onde nascono le altre. Ora il voler tirare dai fatti le idee, cioè le cagioni e le leggi della storia, è impresa vanissima; ed è una pretensione simile a quella di coloro che vogliono cavare dai sensibili gl' intelligibili. Conciosiachè i fatti, essendo il sensibile della storia, egli è chiaro che per quanto si spremono e s' illustrano colla sintesi e col confronto, non possono giammai somministrare ciò che non hanno in sè. Nè si può storicamente risalire dagli effetti alle cause, se non quando que-

ste vengono date dalla storia medesima, o sono negli effetti contenute; salvo questo caso il principio degli eventi può solo asseguirsi, ragionando *a priori*, o *a superiori* procedendo. Brievemente, siccome ripugna che un dato positivo qualunque possa sovrastare a se stesso e legittimarsi; così la storia e l'erudizione più ricca non può essere il suo proprio interprete, e abbisogna di un turcimanno più degno e autorevole. E ciò avviene allo stesso modo che l'atto della coscienza, non potendo indietrarsi e signoreggiare sè medesimo, sarebbe impossibile lo scoprirne la cagione e il salire sino alla forza sostanziale dell'animo umano, se non soccorresse una facoltà più nobile del senso intimo, cioè la ragione, che illustra i fatti colle notizie ideali, vale a dire colla scienza delle idee e delle origini, che si riepiloga nel principio di creazione. Ora tale scienza, non ostante gli sforzi erculei del Gioberti per ristaurarla, è oggi ancora negletta per un costume invecchiato da due secoli, e nato dal cartesianesimo; il quale non infettò meno gli studii polistorici, che guastasse gli speculativi. Imperocchè da Cartesio in poi, l'erudizione e la storia, specialmente fuori d'Italia, corsero per due diversi periodi, che dai metodi signoreggianti possonsi appellare ipotetico ed empirico.

2. Nel primo periodo si volevano spiegare i fatti, lavorando sui presupposti; e questi si toglievano non dai veri fonti, ma dall'immaginazione. E quando il vezzo delle cattive ipotesi, giunto al colmo, come accade, diventò ridicolo, i savii avvisarono allora la necessità di dare un indirizzo più prudente alle ricerche degli studiosi. Onde venne il secondo periodo, in cui s'introdusse nella storia il metodo osservativo e sperimentale, applicato alle scienze fisiche con tanta felicità da Galileo; e si differì ad età più propizia, in cui la suppellettile dei fatti noti e ben chiariti fosse assai più copiosa, il por mano a dichiararne le leggi e le origini. E coloro che ne furono autori appartengono all'Italia; dove la mania delle ipotesi mal fondate non potè mai mettere radice; onde quando in Francia, in Germania, nella Scandinavia molti eruditi tuttavia poetavano, era già in Italia incominciata quella famiglia di dotti che toccò il colmo dello splendore nella pleiade erudita del Gravina, del Maffei, del Muratori, del

Tiraboschi, del Marini, del Caluso, del Visconti; uomini a cui niuno in Europa fra i coetanei sovrastava. I quali sebbene avessero differito a tempi migliori la ricerca delle origini e il sistema delle supreme ragioni storiali; pure erano ben lungi dal pronunziare contro di loro un bando perpetuo e irrevocabile. E il nome solo di Vico basta a mostrare che se gl' intelletti della Penisola hanno a disdegno e a schifo i presupposti vani e puerili, sanno però tentare con fortunata audacia le ipotesi vaste e magnifiche. Ma i dotti di Germania ai nostri giorni si danno ad escludere sistematicamente ogni sistema dall'erudizione e dalla storia, quasichè il raccogliere i fatti e riscontrarli scambievolmente, senza cercarne il cominciamento e le ragioni supreme, possa fruttare e appagare lo spirito umano. Se non che ciò che è singolare si è, che molti di costoro, per aver troppo paura delle ipotesi, ci danno dentro al parere di Gioberti, governandosi con certi principii *a priori*, ciecamente ricevuti, e avvalorati solo da una falsa filosofia o dalla consuetudine; i quali non reggono a martello. Tale è quel pronunziato della civiltà spontanea; secondo il quale si presuppone che il linguaggio e la coltura umana possono nascere senza un germe preesistente e tradizionale; e che quindi abbiano avuto luogo diversi seggi di civiltà originalmente diversi, come sarebbe per esempio, la civiltà degli Egizii e dei Toltechi secondo il parere di Champollion e del Letronne; uomini per altro per ingegno e per dottrina eccellentissimi. Presupposto è questo arbitrario onninamente; ed è incompatibile colla religione, colla storia, colle leggi della natura umana, e conducente a un altro errore ancor più grave, cioè alla pluralità primitiva delle stirpi. Il fatto sta che il volere evitare affatto il processo ipotetico è tanto impossibile nella storia, quanto nelle scienze. Nelle scienze la ipotesi è savia e conveniente quando è suggerita, non già dalla fantasia, ma dall'intuito; benchè ciò non si possa discernere con certezza, se non mediante la verificazione. Altrettanto dee dirsi dell'erudizione e della storia; nelle quali l'ipotesi può avere *a priori* una probabilità più o meno grande, e talvolta anco una vera certezza, secondochè si connette più o meno chiaramente e direttamente colla scienza delle idee e delle origini, il cui valore sovrasta a quello dei documenti.

3. Ora la scienza delle idee e delle origini è la scienza ideale della storia; la quale dee essere universale, accordarsi cogli annali e colle memorie, muovere dalla ragione, ed essere confermata dai monumenti e dalla rivelazione. Quando le mancasse una sola di queste proprietà, ella non avrebbe quell'assoluta certezza e capacità scientifica che ad una dottrina fondamentale e legislatrice sono richieste. Acciocchè sia universale, uopo è che abbracci e spieghi unitamente il principio, il mezzo e il fine delle cose umane; i quali sono i tre momenti dinamici per cui discorre la storia, non altrimenti che le altre parti del corporeo universo. Ella dee adunque dichiarare l'origine delle condizioni morali e corporee, esteriori e interiori, individuali e sociali dell'uomo; la legge del loro progresso; la natura dello scopo ad esse proposto e del loro compimento. I più difficili e importanti di questi tre capi sono il primo e l'ultimo, tra perchè l'uno essendo posto in un passato non arrivabile e anteriore alle memorie, e l'altro occultandosi in un indefinito e impenetrabile avvenire, l'unica via per cui si possono apprendere è la scienza ideale; e perchè la notizia loro porta con seco quella del terzo termine, cioè la legge regolatrice del mezzo che risulta necessariamente dal principio e dal fine. Ora egli è chiaro che il solo pronunziato atto razionalmente ad adempiere questo triplice ufficio è la formola ideale, considerata nei suoi due cicli; tanto che la disciplina di cui parliamo è la scienza prima ed universale adattata alla storia. I due cicli ideali, applicati alle forze finite universalmente diventano dinamici; come riescono storici se si adattano particolarmente alla seguenza cronologica delle umane vicende. Ciascuna coppia di tali cicli secondarii esprime il corso dell'unità alla varietà, e il ricorso della varietà all'unione; imperocchè ogni processo dinamico dall'unità muove, come all'unione s'indirizza. Così il primo periodo storico si può significare in questi termini: *L'uno produce il moltiplice,* e il secondo è perciò esprimibile: *Il moltiplice ritorna all'uno.* Quello insegna l'unità originale, e il suo discorrimento a una moltiplicità e varietà grandissima: questo mostra l'unità finale, e il ritiramento successivo del vario e del moltiplice verso di essa. L'unità è implicata e fatale rispetto al principio, giacchè la forza creata è semplicemente passiva rispetto all'azione creatrice, e non può influire nella propria ori-

gine, ma è libera ed esplicata in ordine al fine, perchè alle sostanze intelligenti e fornite di arbitrio sottostanno gli altri esseri dell' universo.

4. La numerosa famiglia di coloro che oggi filosofeggiano sulla storia governandosi coi principii eterodossi, ammette di buon grado l' unità terminativa del secondo ciclo, confessa che le stirpi, le nazioni, le lingue, gl' instituti, le civiltà mirano ad unificarsi, e si confida che sieno per riuscirvi; ma ripudiando l' unità incoativa del primo, ella fa anticorrere la varietà all' unità, il caos all' ordine, e il male al bene negli annali degli uomini e del mondo. Presupposto irrepugnabile, secondo i canoni dei panteisti; i quali, mischiando l' Ente colle esistenze, e traportando nel primo la successione temporanea, il moto progressivo e le altre condizioni del secondo ciclo, son costretti a considerare le imperfezioni del creato come un effetto necessario dell' assoluto, che si va sgomitolando e svolgendo. Ma un tal presupposto è contrario ai principii della filosofia dinamica, la quale fondandosi sull' atto creativo, riconosce ed ammette non l' eternità del germe che ripugna, nè più nè meno che l' Ile informe, ma la preesistenza del germe creato, da cui come dall' unità seminale germina la moltiplicità organata. Onde come dal seme nasce la pianta, dal principe si ordina lo stato, dalla relegione la civiltà si produce e s' informa; così da un solo coniugio, da una sola fede, da una sola coltura dovette uscire l' umana stirpe con tutte le parti del suo incivilimento. Adunque il primo ciclo storico, oltre all' essere razionalmente irrepugnabile, come quello che risulta dai dettati della prima scienza; ed ha *a priori* un valore scientifico e inconcusso, viene anche confermato *a posteriori* dalla reciproca conferenza dei fatti e dall' induzione. Imperocchè non si può spiegare altrimenti quel moltiplice accordo che corre tra le favelle, le istituzioni e le memorie dei popoli più disgiunti; accordo che in molti casi non si può riferire plausibilmente a un concorso fortuito, nè alla medesimezza specifica degli uomini, ma bensì a quell' unità primigenia morale e materiale dell' uman genere. La quale ci mostra come di lontano e nel crepuscolo della storia le varie genti accozzate in un solo seggio, e quindi diffuse di mano in mano per le altre contrade abitabili. Che se l' uscita della varietà dell' unità pri-

migenia chiarisce le origini, il regresso della varietà all' unità finale, congiunto al processo del primo ciclo, dichiara l' andamento progressivo delle esistenze, e ferma la legge che lo indirizza. Nel quale regresso, non che verificarsi l' unificazione assoluta, come quella ch' è assurda fuori del panteismo, si ha l' unione e la concordia senza che la varietà dismetta la individualità numerica dei suoi componenti. Laonde il secondo ciclo, importando il ritorno della variatà all' unità, ci fa conoscere la legge del progresso adulto e uniforme, e il fine; come il primo ciclo, inferendo la sortita del vario dall' uno, ci rivela il principio e la legge di quel progresso iniziale e genesiaco che appartiene ai primordii della vita mondana.

5. Ma la formola ideale, contemplata nei due cicli storici, non basta di per sè sola a spiegare tutti i fatti che risultano dalla esperienza e dalle tradizioni. Imperocchè l' uscita della varietà dall' unità può concepirsi succeduta per via naturale, regolare, graduata, costante, uniforme; ovvero in modo contrannaturale, e senza regola, per un' azione subita, straordinaria, violenta. La formola sola non basta a determinare in questo proposito la nostra elezione; dovechè lo studio comparativo delle stirpi, delle lingue, delle religioni svariate e pugnanti, ma ritraenti l'immagine di una concordia più antica, ci obbliga a considerare la varietà e dissonanza loro, come l'effetto di una rottura sforzata, repentina, e non di un lento e normale esplicamento; come il risultato di una subita catastrofe, di un grande e calamitoso accidente, e non come l'evoluzione armonica di un germe, secondo il placido e stabile andamento della vita cosmica. Ma sebbene la formola, esprimendo il corso essenziale delle cose mondane solo in modo universalissimo, non possa abbracciare le perturbazioni fortuite che ci accaggiono; dee però spiegare in genere le possibilità loro, e somministrarci un filo acconcio per dichiarare le anomalie accidentali e fortuite, che turbano il disegno ideale delle esistenze, mostrandocene le cause plausibili nella natura delle esistenze medesime. Il che ella fa porgendoci la nozione di forza libera, e con essa una ragion sufficiente di ogni discordanza qualunque dal tipo primitivo e divino delle cose. I fatti poi che risultano dalla esperienza e dalla storia mutano questa semplice possibilità in realtà e certezza; e modificano conseguentemente l' idea

del secondo ciclo storico, aggiungendo al convergere della varietà verso l'unità finale il previo ristauro dell'unità primitiva e la restituzione del tipo cosmico. Di che nasce un doppio indirizzo nel processo del secondo ciclo, il cui moto originalmente è semplice e progressivo verso il fine; ma posta la perturbazione della concordia iniziale, diventa doppio e misto, non potendosi toccare il termine senza tornare al principio. In questa composizione del regresso verso il bene, e del progresso verso il meglio consiste la *redenzione;* la cui idea importa il principio di compimento, modificato dal fatto previo della rotta armonia. Adunque il dogma di redenzione costituisce la legge del progresso misto, come quello di creazione forma la legge delle origini; e dal loro accoppiamento risulta la legislazione di tutta la storia.

6. Questa disciplina legislatrice delle ricerche erudite e storiali non si dee confondere con quella che oggi chiamasi filosofia della storia; la quale creata dall'immortale Vico, fece, come scienza, da lui in poi pochi e scarsi progressi. Si è detto come scienza, propriamente parlando; perchè come raccolta di considerazioni filosofiche, essa è assai più antica, anzi antichissima, e risale ai tempi primitivi delle varie letterature. E senza parlare di Esiodo, di Omero e di tutti i mitografi ed epici primitivi, che vestirono la filosofia della storia coi simboli, coi miti e cogl'idoli della fantasia, egli è certo che l'esame razionale dei fatti cominciò presso i Grecolatini con Tucidide, Senofonte, Aristotile e Teofrasto, e crebbe con Polibio, Tacito e Plutarco. Ma la sapienza gentilesca non permetteva agl'ingegni di guardare a traverso dei fatti e degli eventi l'ordito ideale che vi si nasconde, poichè loro mancava lo strumento da ciò, e che a noi vien somministrato dalle dottrine del cristianesimo. Il quale, coi principii di creazione e di redenzione sostituì la vera notizia concreta di Dio, dell'uomo, del mondo e delle loro attinenze, ai romanzi astrattivi o immaginativi che se ne facevano. E colla storica e profetica rivelazione che porse delle origini e del compimento, mostrando tutti gli uomini originati dall'unità di una sola famiglia e tendenti all'unità di una sola spirituale cittadinanza, aggrandì e dilatò le menti loro, suggerendo quei concetti cosmopolitici che si richieggono al perfetto essere della scienza, come quella che di sua natura dee essere universalissima. Adunque la

filosofia della storia fu possibilitata dai divini insegnamenti, ed è perciò che fin dai tempi di Giustino, Origene e Clemente, raro è il trovare uno scrittore ecclesiastico di polso che non filosofeggi all' occorrenza sugli eventi umani con tanta sagacità di discorso, che i più insigni fra i pagani non ci arrivano. Ma niuno di essi attese ad edificare un corpo di dottrina, e a procedere con metodo scientifico; e quelli che più alto poggiarono, come Attanasio ed Agostino, non uscirono tuttavia di certe generalità, e restrinsero le loro avvertenze alla religione. Se non che Dante, che fu il principe dei moderni scrittori, creò come laico che era, la filosofia politica, e secolareggiò, per così dire, la scienza della storia, allargandone la comprensiva, senza però torre ai fatti religiosi quel primato che loro appartiene. Ma dopo l' ingegno sintetico dell' Alighieri, che tutto seppe secondo il tempo in cui visse, e tutto compose, l' elemento sacro fu di nuovo disgiunto dal profano nella considerazione degli eventi. E mentre l' Italia vide sorgere una illustre scuola di filosofi civili, che incomincia col Machiavelli e finisce col Botero, l' intuito religioso della storia ebbe in Francia nel Bossuet un eloquente spositore, a cui, dice il Gioberti, per la sublimità del dire non so chi si possa paragonare, se non l' Alighieri, dove narra le storia dell' Aquila romana, o Attanasio, dove descrive l'apparita e quasi le divine vicissitudini (se così posso esprimermi) del Verbo nel mondo. Ma nè il Bossuet, nè alcuno di quegli altri si può avere per fondatore della filosofia storica, non essendo proceduti per ordine di scienza, ne avendo abbracciata l'ampiezza del loro tema; onde l' onore di tal creazione appartiene al Vico, il quale però, sia per le angustie dell' erudizione possibile ai suoi tempi, sia per la condizione propria di tutti gl' inventori, non seppe cansare alcuni errori notabili, e vide generalmente la tela ideale su cui corrono i fatti, senza saperne esprimere partitamente il disegno. I suoi successori si partono in due schiere; gli uni attesero ad ordire una scienza più o meno sistematica, ma errarono tutti o quasi tutti nei principii, piantando le loro speculazioni sul sensismo, sul razionalismo o sul panteismo; fra i quali basti citare il Pagano in Italia; il Condorcet in Francia; l' Herder, il Kant e l' Hegel in Germania. Gli altri si ristrinsero a filosofare sui fatti alla spartita, senza procedere a rigor di teorica; la schiera dei quali è gran-

dissima, se si bada al numero, ma scarsa se si ha l'occhio alla bontà degli autori; perchè in questo genere di discorso si ricerca principalmente una notizia esatta, profonda e compiuta dei fatti. L'Italia vanta meno autori di tal sorta, che qualche altro paese, ma migliori per avventura, e se meno superbi e promettenti, più accurati e sugosi; fra i quali il Denina superò i suoi coetanei, e Cesare Balbo risplende fra i più recenti. Il Gioberti adunque tiene per fermo che la filosofia della storia non può essere innalzata al grado di teorica scientifica, rigorosa ed esatta, finchè non si fonda sul principio universale dello scibile; principio subodorato da Vico come metafisico, ma non applicato da lui alla nuova disciplina, di cui ebbe l'idea e distese le prime linee.

7. Questo principio è la formola ideale; la quale coi suoi due cicli insieme intrecciati e coi tre termini per cui discorre ciascuno di essi, ci porge i Primi, i Secondi e gli Ultimi, che sono i tre momenti della storia, e rispondono ai tre istanti ideali segnalati da Platone, cioè al principio, al mezzo ed al fine. I Primi appartengono tutti al ciclo anteriore, e ne segnano l'esordio, come gli Ultimi al ciclo posteriore, e ne sono il compimento: i Secondi tramezzano fra quei due estremi, e abbracciano il processo discorsivo della formola. Vi sono tanti Primi storici, quanti sono i germi sociali e civili, procreati da Dio, ed infusi naturalmente o sovrannaturalmente nell'umana natura, ognuno dei quali esplicandosi, costituisce un'epoca storiale che piglia le mosse da esso Primo e riesce ad un Ultimo, in cui si ferma e si compie. Se non che vi può essere successione cronologica dei Primi, ogni qualvolta non sieno creati contemporaneamente, o non comincino allo stesso tempo il loro moto dinamico; il che, rispetto a noi, è tutt'uno; giacchè non essendoci dato di apprendere la forza se non mediante il suo svolgimento, ci è impossibile determinare se la creazione dei germi universali sia stata simultenea negli effetti, o successiva per modo che al principio di ogni epoca cosmica si procreassero i semi destinati a fruttare nel suo corso. In ogni caso, i Primi susseguenti non annullano i precedenti, ma ne redano gli effetti, e, sottentrando all'opera loro, li recano a perfezione. In questa seguenza dei Primi storici, capo di tutti è la creazione del genere umano, e termine la redenzione di esso; onde la serie finisce col cristianesimo,

che compiè il lume rivelato e diede principio a una civiltà duratura quanto gli uomini. Quindi la storia cristiana non è un'embriogenia novella, ma una semplice applicazione dei germi già naturati; e se talvolta pare a prima fronte il contrario, una considerazione più attenta dimostra che il principio obbiettivo già si trovava, benchè nuovo sia l'ingegno, strumento subbiettivo del lavoro dinamico. Così, verbigrazia, Gregorio VII e Dante principi, l'uno dell'azione, e l'altro del pensiero italiano ed europeo, vennero figliati dal cattolicismo, di cui sono i primogeniti, e meritano di essere venerati come padri della civiltà moderna, in quanto furono i primi a svolgere largamente il principio dinamico redato dall' Evangelio.

8. Ma dall' altra parte, è verissimo che la cosmogonia morale del mondo non ebbe il suo esito prima di Cristo, e si stese pei sei primi millenarii, secondo il còmpito dei Settanta, come la cosmogonia fisica della terra si racchiude nel giro di sei spazii diurni; e questa disparità cronologica delle due epoche genesiache corrisponde alla loro natura e al corso progressivo della creazione. Imperocchè, nello stesso modo che l' uomo, capolavoro dell' organismo terrestre, compiè le sei giornate della genesi dei corpi, il cristianesimo, cima e fiore di civiltà, apparve nel sesto millenio della genesi spirituale, che avanzò di tanto lo spazio dell'altra, quanto per eccellenza e importanza lo spirito sovrasta alla natura corporea. E coll' Evangelio finì l' opificio morale del mondo, mediante il riscatto, che chiuse il periodo della rivelazione. La quale torna a un medesimo colla creazione, che ne è il principio, e colla redenzione, che ne è il compimento, e quindi abbraccia tutto il primo ciclo; essendo che per lei si produce il conoscimento, come per le altre due operazioni si comincia la realtà e si effettua il ristauro delle esistenze conosciute. La rivelazione si riferisce all' intuito e alla riflessione, è pensiero e parola insieme, e quindi Idea e Verbo: essa è la cognizione, in quanto nasce dall' oggetto parlato, e si contrappone alla scoperta, che dal soggetto parlante rampolla, e di previa rivelazione abbisogna. Perciò la rivelazione abbraccia tutti i Primi nell'ordine ideale, e spetta al primo ciclo; dovechè la scoperta, causa seconda e umana procreatrice della scienza, appartiene all'ultimo ciclo, e nella rivelazione anteriore ha il suo fondamento. Adunque creazione, rivelazione e

redenzione sono tre atti sovrannaturali nell'ordine delle cose e in quello delle cognizioni; dovechè l'esplicazione dei germi prodotti da quei tre principii negli ordini meramente temporali alla natura appartiene; la quale, propropriamente parlando, altro non è che l'evoluzione dei semi divinamente procreati, rispetto alla vita cosmica. Perciò essa natura fa parte del secondo ciclo storico; e il sovrannaturale, in quanto spetta all'essenza dell'ordine morale e in modo esterno e sensibile si manifesta, è proprio del primo, giacchè quello che si riferisce al secondo ciclo invisibilmente si esercita, ovvero, se apparisce di fuori, non è materia di fede, ma solo di pia credenza o di libera opinione. La natura, che spetta all'ultimo ciclo, è dunque un Secondo; il quale sottostando a un Primo anteriore e non potendo padroneggiarlo (come l'effetto non può signoreggiare la sua cagione), non può altrimenti comprenderlo naturalmonte; giacchè la comprensione importa una maggioranza sull'oggetto compreso. Quindi emerge il sovrintelligibile; il quale sostanzialmente deriva dall'impotenza della natura intelligente a penetrare il sovrannaturale, che la precede e sopravanza. Al sovrannaturale e al sovrintelligibile si riferiscono il miracolo e il mistero, come la parte al tutto: quello è l'aspetto fisico, sensato, e quasi l'esteriorità del Primo; questo ne è il lato ideale e sovrasensibile, l'interiorità essenziale e recondita. Dal che si raccoglie la fecondità della formola ideale in ordine alla scienza degli eventi, poichè essa è il solo filo atto a porgere una guida sicura nel laberinto dei fatti e a risolvere molte quistioni storiali altrimenti insolubili. Infatti, senza la dottrina dei due cicli, non si può dimostrativamente stabilire la necessità del sovranaturale per dichiarare le origini; nè dar ragione scientifica del suo decrescere successivo e dei suoi intervalli; nè confutar coloro che, inducendo empiricamente il passato dal presente, misurano dal corso attuale della natura gli eventi dei primi tempi; e quindi legittimano il sensismo e il razionalismo storico; nè stabilire il divario essenziale che corre fra l'età anteriore all'annunzio evangelico; e quella che venne appresso, intorno al tenore della civiltà e della vita morale della nostra specie; nè infine mettere in sodo le speranze immortali del cristiano incivilimento, destinato dalla provvidenza a durar quanto i secoli.

9. Finalmente l' ideologia storica non avrebbe il suo compimento se, oltre il fondarsi *a priori* sui dettati della ragione, e *a posteriori* sulle induzioni storiche e sperimentali, non fosse eziandio convalidata superiormente dalla rivelazione, e non avesse l' appoggio estrinseco e diretto dei monumenti. Essa è nello stesso tempo un dogma rivelato e un fatto monumentale, ritraendo dalla divina autorità della religione e dall' autorità umana delle tradizioni e delle memorie in modo così evidente, che ne risulta non già una semplice verosimiglianza, ma una morale certezza, inespugnabile agli assalti più arguti della umana critica. Il quale doppio vantaggio le è conferito dalla parola che l' esprime, cioè dal Primo biblico, come quello che è un libro umano e divino insieme, un codice rivelato, e un autentico intatto e veridico documento. Come scrittura rivelata, il Primo biblico muove *a superiori* della ispirazione, e si avvalora di quella intima e sovrana certezza che privilegia la fede, e informata dai celesti influssi, soprastà alle differenze degl' ingegni, dell' educazione e della coltura. Se il Primo biblico rivelato non fosse, non potrebbe sortire il suo intento, come libro delle origini; conciossiachè l' origine, importando sempre, quando è prima, un' atto creativo e sovrannaturale, non può certo esser nota altrimenti che per rivelazione. Senza i lumi di questa non si può avere alcuna storia originale e primitiva, e gli annali del genere umano diventano acefali; e quindi inetti, come una tronca narrativa ad essere oggetto di scienza.

10. Vero è che le tradizioni religiose dei varii popoli eterodossi, quasi ombre del Primo biblico, ci aiutano a risalire più alto di ogni altra memoria; ma esse non bastano all' uopo, e se ci avvicinano alla meta sono inette a superare ogni intervallo frapposto, e a farcela toccar pienamente. Imperocchè nelle ricordanze umane dei popoli l'elemento subbiettivo ed essoterico prevale di gran lunga all'obbiettivo e acromatico, e la storia sottostà alla mitologia; la quale è, per così dire, la soggettività dell' immaginazione applicata alle cose estrinseche, e la poesia sostituita alla tela degli eventi storiali. All' incontro il Primo biblico, come documento rivelato, è scevro di ogni ingrediente mitico e schiettamente obbiettivo; onde nasce il suo valore, come ontologia della storia. Ma questo divin documento, es-

sendo eziandio umano e munito di titoli umanamente irrepugnabili, la persuasione che se ne genera è simile a quella che corre nelle materie di semplice narrativa; ed ha le sue radici nel consenso delle generazioni e nell'autorevolezza dei testimoni; tanto che per questo verso le premesse della scienza storica somigliano per la loro natura alle sue conseguenze. In virtù di tale appoggio la notizia delle origini non è ridotta ad essere una deduzione razionale, o un'induzione remota e verisimile, o un dogma religioso solamente, ma diventa un fatto storico, appreso naturalmente come si apprendono i successi passati che sopravvissero nella memoria degli uomini. Se a queste considerazioni si aggiunge che il Primo biblico, oltre all'essere la base della storia, è il fondamento della scienza, s'immedesima col Primo scientifico e col Primo filosofico, principio unico di tutto lo scibile, ed è la filosofia stessa, considerata come scienza divina della parola, ne risulta per la filosofia della storia, quale l'abbiamo delineata, una certezza così piena e assoluta, che nessun'altra la pareggia o la supera. Il che dovrebbe essere avvertito da coloro che accusano questa disciplina di essere incerta, confusa, vacillante, e di tenere assai del poetico e del romanzesco nel suo processo e nelle sue conclusioni; e vorrebbero sbandito dallo studio dei fatti ogni discorso speculativo. Accusa certo non ingiusta, se si discorre della filosofia storiale quale oggi corre nelle scuole dei razionali e dei panteisti; ma che certo non può equamente rivolgersi contro la disciplina in sè stessa, capacissima di essere innalzata a stato e abito rigoroso di scienza.

11. Il Primo biblico, considerato e come dottrina e come fatto storico, consiste in due gran monumenti dotati umanamente e divinamente di una autorità irrefragabile, cioè nella Genesi e nel Vangelo. Il primo dei quali esprime il concetto e il fatto iniziale della creazione; e il secondo il concetto e il fatto complementare della redenzione; tanto che riuniti insieme abbracciano compitamente la dottrina dei due cicli, e quindi tutta la serie dei Primi storici. La Genesi, il cui solo nome rivela la grandezza e l'importanza del suo contenuto, è dessa il libro dei principii e delle origini, e quindi il principio dinamico delle scienze, delle lettere, delle arti, e via discorrendo. Essa, come storia, non è semplicemete *a posteriori*, come le

altre, ma *a priori;* e non muove solo dall' effetto, cioè dalla memoria creata, che conserva la notizia degli eventi, ma dalla causa loro, cioè dall' Idea creatrice che li produce. Onde a ragione questo libro primitivo dell' uman genere venne dai Greci appellato Genesi, perchè contiene le generazioni del cielo e della terra; non già in senso panteistico, poichè tutto si fonda nella creazione, ma in senso dinamico, in quanto vi si racchiudono tutti i germi reali e ideali di cui l' Onnipotente a principio arricchì le sue opere. E in fatti, quanto alla materia, ella è uno specchio compendioso, ma fedele, del cielo, della terra, dell' uomo; e quindi ci rappresenta l' esplicazione dinamica della natura e dell' umana famiglia nelle loro vicissitudini dell' unità primitiva e delle varietà succedenti, raccontandoci la prima origine, il progresso primitivo e il regresso iniziale di tutte le cose. E incominciando con Dio creatore stabilisce la formola ideale, e con essa la prima origine dei germi in generale; quindi discende al racconto della loro genesi esplicativa; espone la formazione del cielo, della luce e del calorico, come agenti universali della natura; poi nella terra si ferma, come speciale retaggio assegnato all' uomo dalla Provvidenza. E descritta la generazione della terra rapidamente nei suoi diversi periodi, passa a discorrere dell' uomo, suo principe; ne narra l' origine; ne dichiara la natura, le prerogative, il destino, la felicità, la caduta, la punizione; ne tocca le future speranze e il promesso risorgimento. Ferma in termini espressi la sua cognazione con Dio, l' investitura divina del dominio terrestre fatta nella sua persona, l' eguaglianza naturale e la fratellanza di tutti gli uomini, e pianta le basi del coniugio uno e indissolubile, della famiglia, dello stato, della società delle genti, tratteggiando le prime linee dei doveri e dei diritti in universale. Poi racconta sommariamente la storia del genere umano innanzi al diluvio, la prima divisione delle stirpi, l' invenzione delle arti, la corruttela di quel nativo incivilimento, e circoscrive i particolari di quel flagello sterminatore. Cessato il quale, la specie umana rinasce da una sola famiglia: si rappicca il filo interrotto dei progressi civili: le lingue si confondono e si moltiplicano; le stirpi si dividono di nuovo; risorge l' eterodossia e a costa di essa il popolo di elezione, sortito sovrumanamente alla custodia del vero ri-

velato. E così, procedendo mai sempre dai generali ai particolari, dalla sintesi all'analisi, il resto del libro versa intorno ai fatti speciali della stirpe di elezione, durante il suo modo di vivere tribunizio e patriarcale, finchè non è ridotta a essere di nazione.

12. Dalle quali dottrine egli è forza raccogliere, che i rudimenti contenuti nella Genesi costituiscono una serie di Primi storici; ciascuno dei quali consta di un evento, che è in tutto o in parte oltranaturale e generativo di altri posteriori, concernenti più o meno per sè medesimi o pei loro effetti tutta la specie. Alcuni di questi eventi sono fisici e appartengono alla natura, ma s'intrecciano colla sorte dell' umana famiglia; quali sono la geogonia, il diluvio, la formazione fisiologica delle stirpi, e quella vasta epirosi vulcanica, che infuriò durante un certo periodo circa i tempi abramici, abbracciando una larga zona di paesi; e i cui vestigi si serbano sulla faccia della terra e nelle memorie delle nazioni. E qui è bene notar di passata, che il diluvio e l'epirosi, cioè lo svolgimento acqueo ed igneo, succedentisi nell' intervallo di pochi secoli, ci danno la chiave storica delle due sette dei Nettuniani e dei Vulcanisti, nate fra i miti cosmologici delle caste sacerdotali di Oriente e di Occidente, trapassate nella filosofia greca, e riverberate nelle dottrine dei geologi moderni. Gli altri eventi poi della Genesi riguardano i Primi morali; fra i quali il Primo antidiluviano comprende l'infusione divina della parola, l'istituzione del coniugio uno e indissolubile, l' investitura del terreno dominio, l' istituzione della religione, la rivelazione dei primi elementi filosofici, morali, politici, estetici; e quindi la formazione delle prime città, l' invenzione delle prime arti, come l'agricoltura, la pastorizia, l' architettonica, la musica e forse anche la scrittura. Il Primo noachico abbraccia il rinnovamento della specie umana e della civiltà; e quindi la celebre profezia etnografica, che distinse e disegnò anticipatamente i fati storici delle tre schiatte uscite dal novello progenitore quasi secondo Adamo. Così nell'augurio di Noè vengono accennate tre epoche etnografiche distinte, cioè la civiltà e la potenza precoce dei Camiti; la distruzione di essa per opera dei Semiti e dei Giapetidi; la conquista e la maggioranza di questi ultimi sulla schiatta di Sem, e la loro dominazione universale. Segue il Primo falegico, a cui si riferisce la mol-

tiplicazione delle lingue, nata dalla lor confusione, *come* il dualismo e il politeismo nacquero dal panteismo; *quindi* la divisione dei popoli, l'embriogenia delle varie indoli nazionali per cui essi popoli si distinguono, e lo stabilimento di molti seggi di coltura, di cui il principale fu l'Iràn, onde mosse la diffusione dei popoli ai quattro opposti punti della terra. Imperocchè la Genesi ci mostra il vero protopopolo nei Noachidi, raccolti prima della divisione falegica nella convalle tigri-eufratica, che fu dopo il diluvio la prima cuna e il primo seggio del genere umano, poco lungi dai monti di Armenia; e questo seggio è il solo che quadri con tutti i dati dell'antichità profana e colle plausibili induzioni che occorrono su questo proposito. A questo Primo falegico si vuole ascrivere principalmente la divisione e rottura morale, civile, religiosa dei popoli, e quindi l'antitesi e la contrarietà loro, la dualità e la pugna dell'ortodossia colle credenze e civiltà eterodosse. La quale dualità, che dee estendersi sino al compimento dell'Ultimo, cioè sino al trionfo finale del cristianesimo, è il principio fondamentale (il che non quadra col senno dei moderni razionalisti) della classificazione storica, partendo il genere umano in due campi opposti e nemici, e spande un lume mirabile su ciascuno di essi, mediante il chiaroscuro che spicca dal loro contrasto. Col Primo falegico si connette il Primo fisiologico della diversità delle razze; i cui primi semi, anteriori probabilmente all'inondazione del globo, si esplicarono coll'aiuto dello smembramento babelico, e diedero luogo a nuove differenze; onde i Giapetidi si sbrancarono in popoli bianchi o indopelasgici, e gialli; e questi nel triplice ramo finnico od uralico, oceanico ed americano si divisero. Finalmente al Primo abramico, connesso col Primo geologico dell'epirosi, si rapportano la seconda dispersione delle genti, nata dalle migrazioni e invasioni giapetiche, e della loro signoria sui popoli semiti e camiti, la declinazione e ruina di questi ultimi, una seconda formazione di genii e di seggi nazionali, il compimento della divisione delle schiatte, e per ultimo la fondazione del genere eletto colla visibile separazione di esso dalle genti eterodosse. L'ordinamento degl'Isdraeliti a popolo libero sotto Mosè è una semplice esplicazione di questo Primo; onde il legislatore non lo racconta nel li-

bro delle origini universe, ma nelle altre parti dell'opera sua, destinate ad esporre, non la genesi primordiale, ma la nascita particolare e i primi incrementi d'Israele come nazione.

13. La protologia storica della Genesi si connette con quella dell'Evangelo che è il libro del compimento in ordine al primo ciclo, come l'altro scritto è il libro dei principii e delle origini. Il codice complementare, terminando il primo ciclo storico, è l'esordio del secondo, come l'esito palingenesiaco di questo vaticinato nel volume profetico di Giovanni, è l'ultimo biblico. L'Evangelio, la cui narrativa più ideale e sublime venne fatta da questo scrittore, contiene tutti i Primi della redenzione, come la Genesi tutti i Primi della creazione; e quindi ha due diverse attinenze, secondochè riguarda il passato o l'avvenire, le origini o il compimento. Esso compie per un lato la cosmogonia morale del mondo, e comincia per l'altro l'età normale, ordinaria, stabile, esplicatrice del periodo anteriore. Tanto che l'Evangelio, come fine dell'una e inizio dell'altra, ci apparisce qual Mezzo logico nella successione del tempo, collegante i due estremi fra loro coi lembi dell'Eterno. L Evangelio non contiene alcun Primo fisico, perchè il lavoro cosmogonico, quantunque possa aversi per continuo e perenne nelle officine astrali delle nebulose, finì per la nostra terra alle ultime rivoluzioni telluriche; onde le origini evangeliche sono morali solamente. Cinque sono i Primi principali che a quest'opera si riferiscono; cioè il Primo scientifico, che ripristinò perfettamente la forma ideale nei suoi due cicli: il Primo religioso, che cominciò effettualmente il secondo ciclo coll'opera del riscatto, quasi novella creazione: il Primo morale, cioè il dogma dell'uguaglianza umana fondato sull'unità di origine, di fine, di redenzione, e corroborato colla legge di amore e di fratellanza: il Primo gerarchico, cioè la fondazione della società spirituale coll'unità di un solo capo visibile: e per ultimo il Primo cosmopolitico, cioè la propagazione dell'Idea e la ripristinata unità dell'umana famiglia. Imperocchè i varii genii delle nazioni accordati dall'unione cristiana e i diversi domicilii del moderno incivilimento, furono effetto dell'apostolato evangelico e dell'armonia ristabilita delle lingue, come la confusione babelica e la dispersione falegica avevano parto-

rite le varie indoli e condizioni delle genti eterodosse, disarmonizzate e stonanti. Se non che fra i Primi cristiani il gerarchico predomina per l'importanza storica, in virtù della parola, di cui la società cattolica è depositaria e banditrice. La quale parola, riguardata nella sua universalità scientifica, abbraccia nel suo seno tutti gli altri Primi, cioè il Primo filosofico, il Primo scientifico, il Primo storico, secondochè risulta da ciò che si è detto di sopra; ed è perciò il vincolo dialettico che li riunisce insieme e li riduce a concordia.

CAP. II.

DELLE NOZIONI PRIMORDIALI DELL' ENTITA' DIVINA.

1. Ogni scienza è frutto di una idea madre, che n' è la protologia, la metodologia e la teleologia. Tale idea è inchiusa nel seno del Logo, cioè del pensiero divino; e rappresenta il tipo ideale di tutte cose. In virtù dell' atto creativo ella è sempre presente all' intuito dell' uomo; e la riflessione aiutata dalla parola è quella, che ha la virtù di scoprire tale idea nell' intuito, appropriarsela e applicarla a tutti i rami del sapere. Questa idea madre è l' idea divina, valquantodire l' entità divina; la quale, in quanto è congiunta col pensiero intuitivo e immanente dell' uomo, costituisce la materia della Protologia; e, in quanto è connessa col pensiero riflesso e successivo dello stesso, forma la materia dell' Ontologia. Se non che l' idea divina rispetto alla cognizione riflessiva dell' uomo, è negativa in ordine al lato sovrintelligibile, la cui notizia è prettamente analogica o simbolica, poichè l' analogia e il simbolo è il supplemento della negazione; ma non è tale da ogni parte. E in tal senso è da intendersi la dottrina dei Padri e degli Scolastici sulla negatività dell' idea divina, altrimenti diventa assurda. Ora fra gli elementi positivi, che costituiscono l' idea divina, quelli di Ente, d' intelligibilità, d' intelligenza e di attività creatrice, sono principalissimi. E infatti, se l' idea divina fosse affatto negativa, tali sarebbero eziandio le altre nozioni; e come in logica e in psicologia un Dio negativo conduce allo scetticismo, così in Ontologia un Dio negativo guida al nul

lismo. E discorrendo col solo retto senso naturale, qual cosa è più assurda che il dire, che Iddio, creando l'uomo a sua immagine e somiglianza, e rivelandosi al suo spirito, come primo principio e ultimo fine; gli abbia dato una notizia positiva delle cose create, e solo negativa di sè medesimo? Tanto è lungi che l'idea divina sia negativa, che anzi il solo positivo conoscibile dall'uomo, si contiene fontalmente nell'idea divina e deriva da essa. Venne già avvertito che l'idea dell'infinito è positiva, e quella del finito negativa. Ora dicasi lo stesso delle altre. Le idee di Ente, causa, sostanza, legge e simili, applicate dal pensiero riflessivo dell'uomo alle creature, sono veramente negative, perchè sono negazioni, o per dir meglio limitazioni, delle stesse idee prese in modo positivo e assoluto, cioè in quanto emergono dall'intuito di Dio, e sono soltanto applicabili all'Ente increato. Così l'idea generalissima di esistente è una negazione o limitazione dell'idea dell'Ente.

2. Tali idee, applicate a Dio, paiono veramente negative, e lo sono nel processo analitico, che sale dall'uomo a Dio, dalle creature al Creatore; ed è in tal senso, che va presa l'asserzione dei Padri e degli Scolastici, quando ragionavano della cognizione popolare di Dio. Ma il processo analitico presuppone il processo sintetico, per cui l'uomo discende dall'intuito primitivo di Dio alla cognizione delle creature. Ora nel processo sintetico l'idea divina è supremamente positiva, e fonte di tutto lo scibile positivo.

3. Adunque egli è chiaro, che l'Ente, l'intelligibile e l'intelligente sono i tre momenti positivi dell'idea divina. Il nesso di tali tre momenti, e la positività di ciascuno di essi, consiste nel concetto di necessità, il quale è loro comune. L'Ente, in quanto è primitivamente intuito, non è l'ente possibile del Rosmini, non è il semplice reale creato (l'esistente), ma è l'Ente necessario, necessariamente intelligibile e necessariamente intelligente. Egli è necessariamente intelligibile, perchè l'entità inchiude l'intelligibilità, ed è la fonte di essa; egli è pure necessariamente intelligente, perchè l'intelligibilità penetra sè stessa ed è intelligibile. Proclo, dice il Gioberti, è uno dei primi filosofi, che abbiano chiaramente esplicata la sintesi dei tre concetti. Intelligibile e intelligente sono due

relazioni, che si presuppongono a vicenda, e che sono egualmente connesse coll' idea dell' Ente.

4. L'intelligibile dee essere di necessità *intelligente*. Imperocchè la sua intelligibilità non sarebbe *tale* verso le creature, se prima non fosse tale verso sè medesimo, vale a dire, se non fosse intelligenza. Ciò che è intelligibile rispetto a noi, dee essere inteso verso sè stesso; giacchè l'Ente è attualità pura in sè medesimo, e non mera potenza: ora ciò che in potenza è intelligibile, nell' atto è intelligente. Perciò, quando si parla d' intelligibilità divina, si ha riguardo alle menti create, e s' induca una potenza di queste, anzichè una capacità di Dio. Imperocchè l' intelligibilità, in sè medesima e fuori di ogni estrinseco riguardo, è l' intelligenza perfettissima, che penetra sè stessa. Ora questa intelligenza, essendo creatrice, e producendo fuori di sè spiriti intelligenti e capaci di contemplarla, si rende intelligibile a loro riguardo, in quanto la facoltà d' intendere, che ha loro compartita, è opera sua. Onde anche in questo caso, propriamente parlando, l' intelligenza suprema è solo intelligibile in ordine a sè medesima.

5. Ora da questi tre momenti positivi dell' idea divina ne nasce un quarto, cioè l' attività; la quale si suddivide in attività intrinseca, e in attvità estrinseca ossia creatrice, quella necessaria e indivisa dai tre altri concetti summenzionati, e questa libera. Quindi seguita che l' intelligibilità, l' intelligenza, e l' attività divina, non altrimenti che l' entità, sono originalmente a rispetto nostro verità intuitive, e non dimostrative. E però, per dare una partizione scientifica a tutta quanta la materia del presente capitolo, la tratteremo nei due seguenti articoli.

Art. 1.

Dell' attività interna dell' Ente.

1. L'attività suprema dell' Ente riposa nel pensiero, che egli ha di sè stesso: ora il pensiero, che l' Ente ha di sè, non è altro che il Logo eterno, secondo il linguaggio di Platone; il quale Logo, al dir del Gioberti, è mente e volontà, è luce e fuoco, è idea e forza, perchè è pen-

sante e creatore. Quindi è, che il Logo, in quanto è mente e pensante, rivela l'attività interna dell'Ente; e, in quanto è volontà e creatore, esprime l'attività esterna di lui; onde l'una è il pensiero speculativo, e l'altra è il pensiero pratico dell'Essere supremo. Nel pensiero speculativo dell'Ente abbiamo che egli è soggetto ed oggetto a sè medesimo: come oggetto del suo eterno pensiero, egli compare a sè stesso e la prima *cosa*, onde muove l'ordine delle realtà create, e la prima *idea*, da cui deriva mediante la creazione, l'ordine dell'intelligibilità relativa; e quindi è desso reale e ideale ad un tempo. Imperocchè l'Ente, al dir del Gioberti, come reale (forza) è tipo dell'esistente, come individuo; laddove lo stesso Ente, come ideale (intelligibile) è tipo dell'esistente, come copia. Sicchè l'esisiente non può adombrar l'Ente, come idea, se non in quanto è intelligibile; non può adombrarlo, come forza, se non in quanto è intelligente. Ecco la corrispondenza scambievole tra l'Ente e l'esistente, per cui si dice nella Bibbia esser l'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio. L'uomo è immagine di Dio, come idea, come intelligibile: è somiglianza, come intelligente e volente, come mente attiva e individua.

2. Nell'Ente si ravvisa l'identico, il simile e l'uno, laddove nell'esistente havvi il diverso, il dissimile, il vario; e però la divisione che nell'Ente è razionale, nell'esistente è reale. Ciò che unisce i contrarii razionali dell'Ente e il reale coll'ideale, è l'intelligenza, la personalità, l'identità personale, dovechè ciò che unisce i contrarii reali dell'esistente, è l'armonia non l'identità. Pitagora errò a porre l'armonia nel Teo invece di porla solo nel Cosmo, e la causa dell'errore fu il panteismo del Teocosmo: imperocchè egli ammise l'unità infinita trasformarsi in numero; il quale, secondo lui, è la realtà finita dell'unità infinita, e non già una semplice imitazione finita. Ora l'unità in atto è la persona; sicchè l'unità infinita e attuale è la persona infinita, che esclude il limite. Di qui è che il Dio di Hegel non può essere personale, perchè è una mera potenza, è un puro nulla. Ma nell'infinito non può ammettersi la personalità, la quale importa una determinazione. Importa una determinazione infinita sì, e non finita. Ma una determinazione infinita ripugna; perchè determinare è limitare. Niente affatto; anzi il vero determinare esclude il limite,

poichè il limite è una determinazione estrinseca alla cosa determinata. Ora togliete il limite; che resta? *Una determinazione interna e illimitata*, perchè non circoscritta da alcuna limitazione esteriore. L'unità infinita determina sè stessa, poichè è unità; ma determina sè stessa infinitamente, perchè non vi ha cosa fuori di lei che possa determinarla e quindi limitarla. La determinazione esclude *l'indefinito*, non l'infinito; esclude l'infinito numerico, non l'infinito uno; poichè l'opposto della determinazione è l'indeterminazione, non l'infinità. Per noi la determinazione separa il finito; perchè la nostra mente non può afferrare e determinare l'infinito; imperocchè se lo determinasse, lo determinerebbe finitamente e lo renderebbe finito. L'infinito solo può determinare sè medesimo senza distruggersi, poichè si determina infinitamente.

3. L'Ente adunque è reale, concreto e personale; e come tale pensa se stesso, e quindi è ad un tempo ideale, astratto e impersonale. Nell'Ente l'ideale è inseparabile dal reale: l'uno importa l'altro vicendevolmente: non si distinguono realmente, ma solo razionalmente, rispetto all'uomo: sono uniti nell'intuito, ma distinti nella riflessione. Ora l'unione loro è l'Ente, che è ad una reale e ideale; i quali sono identici nell'Ente, secondochè si è detto. Di qui tutti gli errori della logica di Hegel, il quale invece obbiettiva il subbiettivo, ponendo nell'Ente quella opposizione e divisione che è in noi. Ora gli errori dell'Hegel si possono ridurre a due, l'uno psicologico e l'altro ontologico: il primo consiste nel confondere l'intuito colla riflessione; e il secondo riposa nell'immedesimare il nostro pensiero, cioè l'atto della nostra mente coll'oggetto intelligibile, e quindi nel confondere l'intelligente umano col divino; e questi due errori, come è chiaro, sono una conclusione logica del panteismo. E siccome essi hanno la loro radice nel psicologismo cartesiano e nel Kantismo, il quale muove dall'esistente per andare all'Ente; perciò l'Hegel con tutte le sue pretensioni è un psicologista.

4. Di sopra si è detto, che il reale e l'ideale s'identificano nell'Ente: ma rispetto all'uomo, sono uniti nell'intuito, e distinti razionalmente nella riflessione. E sotto questo riguardo la prima nozione, che si affaccia alla mente dell'uomo, è l'ideale che si fonda nel reale. L'ideale si scompone in intelligibile e in intelligente: l'intelligibile porta

seco il sovrintelligibile; l'intelligente porta seco l'intelligibile. Ora quale è il nesso fra l'ideale e il reale, fra l'intelligibile e l'intelligente? È doppio, cioè l'atto e il giudizio, dice il Gioberti. L'ideale diventa reale in virtù dell'atto: il reale diventa ideale in virtù del giudizio; e siccome l'atto è un giudizio e il giudizio è un atto, così l'opposizione di processo che corre fra l'atto e il giudizio non è che riflessiva, e si toglie via mediante l'identità del giudizio e dell'atto, poichè intuitivamente l'atto e il giudizio tornano la medesima cosa, come il reale e l'ideale. L'atto emana dall'ideale e produce la realtà: tuttavia l'ideale non può agire se non è reale; la contraddizione si toglie via, notando che la distinzione è riflessiva e non intuitiva. Il giudizio emana dal reale e produce l'idealità: tuttavia il reale non può giudicare se non è intelligente e quindi intelligibile, cioè ideale; la contraddizione è pure nella riflessione.

5. L'ideale è il generale: il reale è l'individuale, sicchè la generalità e l'individualità nell'Ente sono inseparabili, come la realtà e l'idealità. Ora la sintesi dell'ideale e del reale, del generale e dell'individuale, del giudizio e dell'atto, è l'Ente o l'Intelligente. Il reale proporzionato all'ideale è il necessario; e l'ideale, in quanto ideale, è pure necessariamente. Ma vi ha un reale che non è proporzionato all'ideale, cioè il contingente, ch'è l'opposto del necessario: l'ideale, considerato in ordine al contingente, non è reale, ma possibile, onde nasce l'intelligibilità relativa che è una luce riflessa dell'ideale. Ora il possibile, come possibile obbiettivo, è ideale e quindi reale e necessario; sicchè ciò che distingue la realtà contingente dalla necessaria è la libertà, poichè il reale contingente è libero. Ma la libertà non è in tal caso da riguardarsi in lui, sibbene nel reale necessario, il quale è necessario e libero nello stesso tempo. Il reale assoluto è necessario riguardo all'ideale, in quanto non può non intenderlo, e quindi esprime le relazioni dell'Ente verso di sè: è libero riguardo al reale contingente, in quanto può produrlo e non produrlo. Nello stesso modo che nell'Ente l'ideale è reale mediante l'atto; così mediante l'atto il possibile diventa reale contingente, poichè il possibile esprime le relazioni del necessario verso il contingente. Ma l'atto che muta il possibile in reale contingente è libero; laddove l'atto che muta l'ideale in reale necessario è fatale. Adunque non vi ha

identità fra il reale contingente e il possibile, come vi ha identità fra il reale necessario e l'ideale. Or se non vi ha identità, non vi ha unità; se non vi ha unità, vi ha pluralità; se vi ha pluralità, vi ha finità, limitazione, numero. Ecco quale è l'origine del plurale, del diverso, del finito. Sul bel principio noi avemmo solo l'Uno, *l'Identico*, *il Medesimo*, l'Infinito; e la moltiplicità, la diversità, i limiti erano soli riflessivi ed apparenti: ma siccome la notizia di contingenza ci diede quella di libertà; così la notizia di libertà ci diede il moltiplice, il diverso, il finito. Ora quale è il nesso fra le due categorie opposte e realmente distinte? Questo nesso non è l'atto, che muta l'ideale in reale necessario, poichè allora non si avrebbe la contingenza, nè la libertà; ma è l'atto che muta il possibile in reale contingente cioè l'atto libero e non fatale del reale necessario. Ora l'atto libero del reale necessario è l'*atto creativo*, per cui il possibile diventa contingente: il quale possibile risedendo nel reale necessario come tipo, nè più nè meno che l'atto libero che lo realizza come copia; perciò il reale necessario *è cagione e ragione* del contingente. Il lavoro adunque dialettico fatto finora ci dà queste conclusioni: 1.° che l'Ente è ideale e reale; 2.° che l'Ente è intelligente e volente; 3.° che l'Ente è necessario è libero; 4.° che l'Ente è causa creatrice e ragione del contingente; 5.° che il contingente è reale, e realmente distinto dall'Ente. Quindi è, che la moltiplicità, la diversità e il finito non sono fenomeni, secondochè pretendono taluni panteisti, ma realtà create. Ora tenendo dietro al metodo protologico ed esplicativo si può mostrare egualmente che: 1.° l'Ente essendo intelligente è libero e morale, cioè savio, giusto e buono; 2.° essendo uno è infinito; 3.° essendo infinito è immenso ed eterno; 4.° che l'immensità ed eternità divina è il continuo del tempo e dello spazio; 5.° che il discreto del tempo e dello spazio si riferisce al moltiplice, al finito, al diverso, ed è quindi un'effetto dell'atto creativo.

6. Dalle quali dottrine egli è forza ritenere che il nesso fra l'Ente e l'esistente è doppio, l'uno apodittico e necessario, l'altro contingente e libero: il primo nesso è la nozione del possibile, e il secondo è la nozione dell'atto libero e creativo. Imperocchè l'intelligibile porta seco sinteticamente la nozione del possibile; e il possibile importa l'idea del nulla, cioè di una realtà che non esiste e di una causa che

può dare o non dare a questa realtà l'esistenza a suo piacimento, cioè di una causa libera che può essere creatrice. Ecco come il primo nesso conduce al secondo; e la formola ideale scaturisce dalla sola idea dell'Ente, poichè ciò che muta il possibile in esistente è l'atto creativo. La quale formola, cioè *l'Ente crea le esistenze*, balenò così forte nella mente di Vico, che nello stabilire le varie scienze la vide sedere in cima di tutto il sapere, quando disse: *Origine omnes a Deo provenire; circulo, ad Deum redire omnes; constantia, in Deo omnes constare.* Se non che il solo difetto della formola di questo grande Italiano si è che l'idea di creazione non vi è distintamente espressa. Ora l'atto creativo, considerato in sè stesso, è identico all'atto per cui l'ideale diventa reale, e al giudizio per cui il reale diventa ideale nel giro dell'infinito; ma non è già identico con esso quanto al termine esteriore. Adunque l'atto e il giudizio dell'Ente hanno due termini: l'uno interno ch'è necessario; l'altro esterno ch'è libero e contingente: ma tale atto è uno in sè stesso, è *puro*, secondo il linguaggio degli Scolastici, poichè il moltiplice e il diverso non appartiene che alla contingenza. L'atto esterno è l'atto creativo. Ora l'intuito dell'uomo, afferrando l'Ente afferra l'atto divino nei suoi due termini: afferrando l'atto divino interno, concepisce l'ideale come reale necessariamente, cioè come Ente; e, afferrando l'atto divino esterno, concepisce il possibile come reale contingente, cioè come esistente. L'intuito, in quanto afferra l'atto divino nel suo doppio aspetto, dicesi *percezione*, pigliando questa voce nel senso della scuola scozzese. In virtù della quale l'uomo ha la percezione di Dio, in quanto percepisce l'atto e il giudizio necessario per cui l'ideale è reale e viceversa; e quindi ha la percezione di sè stesso e del mondo, in quanto percepisce l'atto e il giudizio divino, libero e creativo per cui il possibile diventa esistente. Lo spirito in somma non percepisce che l'atto divino, e conosce men direttamente il mondo che Dio in sè stesso, e la creatura solamente nella sua causa; il che può parer singolare, ma è vero, poichè l'opposto è impossibile.

7. La percezione della creatura in sè stessa è assurda; poichè il contingente siccome non può sussistere se non pel necessario, così non è intelligibile per sè stesso, ma in virtù del necessario, mediante l'atto creativo, da cui promana e sus-

sistenza e intelligibilità alle cose create. *Tolto adunque* o pure rimosso l'atto creativo si distrugge issofatto e sussistenza e intelligibilità nelle creature; e quindi la loro percezione immediata diventa impossibile. Di qui è che gli Scozzesi hanno ragione e torto ad un tempo: hanno ragione, in quanto ammettono una percezione immediata del creato: hanno torto, in quanto separano l' oggetto di tal percezione dall'atto creativo; e quindi la rendono frustranea. Se non che, a rigore parlando, la percezione è solo immediata in quanto afferra l'atto creativo; la cui mercè noi crediamo all' opera di Dio, perchè vediamo Dio agente; onde la persuasione dell'esistenza dei corpi è una *fede*. Ma tal fede non è cieca, nè gratuita, poichè si fonda sull' intuito dell' atto e giudizio divino operante *ad extra*. L'idea adunque che abbiamo delle creature costa di due elementi; 1.° la specie possibile della creatura: 2.° la sua attuazione o individuazione. Aristotile, Rosmini e tutti i psicologisti non possono affatto spiegare il secondo elemento; poichè essi danno al senso l'ufficio di afferrare l'attuazione della creatura, la sua individualità e realtà; laddove questo ufficio è esclusivamente dell'intelligenza che afferra l'Ente creante. Imperocchè il senso non conosce, parlando a rigore, e molto meno può dar qualche cosa di obbiettivo, qual sarebbe l'attuazione della creatura; perciò secondo Rosmini non vi ha cognizione diretta, nè indiretta, ma solo persuasione cieca dell'esistenza dei corpi. Adunque la sola dottrina ctisologica ci dà il modo di spiegare la conoscenza che abbiamo dell'attuazione delle creature. Imperocchè lo spirito nostro non apprende l'attuazione della creatura in sè stessa, ma nella sua causa: tal causa è l'atto creativo. Ora l'atto creativo non si distingue realmente dall' ideale divino, giacchè il reale in Dio è l'ideale: adunque afferrando l'ideale, in cui si implica l'atto divino interno ed esterno; lo spirito coglie simultaneamente l'atto necessario per cui Dio è realmente, e l'atto libero per cui individualizza i possibili.

8. La separazione dell'idea del possibile dall'atto che l'individua è opera soltanto della riflessione; in cui le idee divise possono diventare o comparire contraddittorie, ogni qualvolta si vogliono considerare separate, e non si riducono alla loro unità; perciò l' atto divino, in quanto è conosciuto, importa l' Idea, e l' Idea, in quanto è percepita, importa l' atto divino. Se lo spirito percepisce l'e-

sistente solo nell'atto creativo, ne segue che l'esistente in sè stesso è sovrintelligibile. Ecco l'*essenza* delle esistenze che è inescogitabile. Così pure se lo spirito non può riflettere sull'Ente senza ridurre in frazioni la sua unità, ne segue che vede l'Ente solo inadequatamente. Ora una cognizione inadequata non risponde pienamente all'oggetto, e arguisce la non cognizione: l'Ente adunque è per un rispetto sovrintelligibile. Ecco l'*essenza* divina. Ma nell'esistente l'atto creativo si distingue realmente dalla realtà di quello; dunque nel giro delle cose create l'esistenza, la quale venne appellata compimento della possibilità, si distingue realmente dall'essenza, ch'è la possibilità di tutte cose. All'incontro nell'Ente il reale non si distingue effettivamente dalla realtà. L'idea dell'esistente, cioè del mondo in tutte le sue parti, è il vero Logo: l'atto creativo, che individua questa idea, è la vera Psiche cosmica. Quindi è, che Iddio è ragione del mondo, in quanto lo modella e lo rende intelligibile; ne è l'anima, in quanto lo crea e lo conserva. Ma l'emanatismo, confondendo Iddio e il mondo nel Teocosmo, confonde le idee pure delle esistenze colle loro immagini e colle esistenze stesse, confonde l'atto creativo coi suoi effetti; cioè col mondo stesso; quindi il Logo e la Psiche della filosofia greca son viziosi. Lo stesso dee dirsi dei sistemi panteistici di Schelling, di Hegel e di tutti i razionalisti di Germania; il cui errore principale è di aver fatto dell'atto *creativo* un atto *generativo* ed *emanativo*, e da cui nascono tutti quanti gli altri. Premesse queste nozioni generali di Metafisica, egli è mestieri richiamare al pensiero la formola proposta dall'attività interna dell'Ente; in virtù della quale ci faremo a discorrere dell'Ente prima come concreto e reale, e quindi come astratto e ideale in due distinti paragrafi.

Paragrafo I.

Dell'Ente, come concreto e reale.

1. L'Ente, come concreto e reale, è la prima cosa cioè il Primo ontologico, è il primo individuo, la prima sussistenza, la prima persona; e come tale è fonte suprema di tutte cose e di ogni realtà seconda. Dalla concretezza

e realtà dell' Ente germogliano, come dal proprio tronco, quattro concetti ontologici, i quali, per la loro importanza metafisica, debbono essere posti in rilievo in forza del loro dialettismo, perchè sieno compresi. Tali concetti sono l'essenza, la forza, la causa e la sostanza prima. L'essenza, dice il Gioberti, forma il lato oscuro dell' Ente, e conseguentemente delle esistenze; e atteso la sua maggioranza ontologica sovra gli altri concetti, l'essenza vien considerata come principio costitutivo delle cose, e non già le cose come principio dell'essenza. L'essenza divina adunque, essendo il principio supremo delle cose, è dessa una forza e forza infinita; poichè la forza, secondo il Gioberti, è il principio nell' ordine delle cose, come il principio è la forza nel giro della cognizione. Ora il principio onnifattivo delle cose si appella causa e causa prima; poichè la causa secondo il divisamento di Vico, conforme ai dettati della sapienza pelasgica e doriese, è ciò che fa; e ciò ch' è fatto dicesi effetto. E questo principio onnifattivo delle cose, in quanto adempie l' ufficio di esser sostegno supremo e perenne delle medesime, prende il nome di sostanza prima. Il concetto adunque di sostanza, di causa, di forza e di essenza sono tra loro connessi per forma, che l'antecedente si fonda nell' susseguente; e tutti rivelano i diversi ufficii del Primo ontologico negli ordini della realtà. Imperocchè l' essenza divina, essendo la fonte di tutte le proprietà dell' Ente e di tutte le cose, è dessa il centro supremo delle medesime, e quindi è il principio del moto, ma non il moto; è dessa immota e immobile, perchè, se tale non fosse, non potrebbe essere il primo motore. Per la qual cosa egli è forza conchiudere, che l'essenza divina esprime la *quiete* e la *stabilità* dell' Ente nella sua eterna immanenza; la quale, come forza infinita manifesta il *principio del moto*, come causa prima il *moto*, e come sostanza prima la *perennità del moto* negli ordini del tempo. Con ragione adunque, dice il Gioberti, le nozioni di sostanza, di causa, di forza sono chiare, in quanto ci mostrano l'Assoluto in relazione coll'effetto, colla qualità, e via discorrendo: ma in sè stesse la sostanza, la causa e la forza sono l' essenza reale dell' Ente; e quindi sono un sovrintelligibile. Ma quando questi concetti di essenza, di forza, di causa e sostanza si prendono nel senso relativo e non assoluto, si possono allora applicare eziandio

alle esistenze; ed esprimono i diversi ufficii del dinamismo delle cose create, secondo la diversa loro natura, e le varie relazioni coll'Ente, come causa e sostanza prima. Così, quanto alle forze cieche e fatali, si ha che l'atto primo e finito della forza creata, e l'atto creativo e infinito della forza increata costituiscono il Primo relativo e dinamico; il quale, quanto alle forze intelligenti e libere, prende il nome di Primo scientifico, secondochè si è detto nella dottrina dei Primi. Ora avendo fatto precedere lo svolgimento sintetico dei quattro suddetti concetti ontologici, egli è mestieri analizzarne ad uno ad uno le varie loro manifestazioni, incominciando dall'essenza.

2. La nozione di essenza deriva dal verbo *essere*: la voce essere esprime l'Ente e la relazione dell'esistente coll'Ente, e, in virtù di questo secondo significato sinonima spesso colla voce *esistere*; laddove, parlando a rigore, la prima significa ciò che è, e la seconda ciò che è *da in per* l'Ente, in virtù dell'atto creativo. Ora le relazioni dell'esistente coll'Ente, come dicemmo nel Preambolo alla Metafisica, sono due, l'una *d'insidenza interna*, come possibile, l'altra *d'insidenza interna*, come reale. Imperocchè l'esistente, come possibile, fa parte, per così dire, dell'Ente e appartiene all'essenza di lui; e in quanto è reale, vien prodotto e sostenuto dall'Ente come da causa e sostanza prima. E in virtù dell'insidenza interna egli è manifesto che l'essenza metafisica dell'esistente altro non è che la sua possibilità, la quale, in quanto è pensata dal pensiero eterno di Dio, s'immedesima coll'essenza dell'Ente. Quindi a ragione il Vico, tenendo dietro ai dettati degli antichi sapienti d'Italia, appella le essenze virtù eterne e infinite di tutte cose; le quali essenze; se dal volgo dei Latini vennero in progresso di tempo chiamati *Dii immortali*, dai filosofi s'identificavano con Dio. La voce essere adunque esprime il concreto e l'astratto, il reale e il possibile, l'Ente e l'esistente. Ora l'essenza, derivando dalla voce essere, dee, come questa, spaziare largamente, comprendendo nella sua generica nozione il concreto con l'astratto, il reale e il possibile, l'assoluto e il relativo, l'Ente e l'esistente, l'intelligibile e il sovrintelligibile. Imperocchè la realtà e l'idealità delle cose non è conoscibile da ogni canto, e racchiude sempre un lato oscuro che accompagna il lato chiaro; non vi essendo un oggetto che si affacci alla

mente dell'uomo circondato da ogni parte di tale e tanta luce, che il contemplante si assicuri di toccare il fondo di esso. Anzi il contrario è indubitato; poichè nelle cose più manifeste lo spirito è conscio di sè stesso di non potere attualmente esaurire appieno la conoscibilità degli oggetti che gli si presentano. Il sovrintelligibile adunque è universale quanto l' intelligibile, cioè quanto l' essere, ed è reale al pari di esso. E siccome ogni oggetto si può guardare nel suo aspetto concreto ed astratto, assoluto e relativo, intelligibile e sovrintelligibile; così la voce essenza, figliuola dell'essere, dee spaziare largamente nè più nè meno che la sua madre. Dalle quali considerazioni egli è chiaro, che il filosofo può possedere un doppio concetto dell'essenza, l'uno concreto, astratto l' altro: nel primo caso si ha l' essenza *reale* cioè l'incognito concreto delle cose, e nel secondo l'essenza *razionale*, cioè il concetto astratto che ci facciamo delle proprietà generiche e specifiche dell'essere. Ora il Rosmini non mettendo affatto pensiero a queste speculazioni metafisiche trascendentali, e separando nella sua filosofia il Primo psicologico dal Primo ontologico, ha conchiuso, che le essenze delle cose sono conoscibili dalla mente umana, esprimendo colla voce *essenza* il lato astratto, possibile e intelligibile delle cose, e non già il lato concreto e reale dell' Ente. Ecco le parole dell' illustre Autore. « L' essenza è ciò che si pensa nell' idea della cosa.... Il dire che noi conosciamo le essenze in questo senso, è giusta proprietà di parlare..... Altri risponderà: se tale è l' essenza, ella è ciò che si comprende nella definizione delle parole. Appunto! e in questo senso e non in altro senso presero l'essenza gli antichi: *essentia* dice S. Tommaso, *comprehendit in se illam tantum quae cadunt in definitione speciei*. Questa osservazione dimostra, che i filosofi della scuola di Locke hanno troppo temerariamente messo in beffa gli antichi, per aver detto, che l'uomo conosce l' essenza delle cose..... I moderni nel vocabolo essenza intesero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa potrebbe essere anco d' incognito; per esempio, nei corpi, oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne potrebbe essere alcuna, che noi al tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero; il che noi abbiamo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea. Mi spiegherò meglio. Noi conosciamo il corpo per una

azione, un effetto, che produce in noi: conosciamo dunque un' *attività* determinata dall' effetto; ed è quest'attività l' *essenza* nella nostra idea di corpo. Or non potrebb'essere che una simile *attività* fosse un effetto parziale di un' altra attività a noi incognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo: quest' attività incognita al tutto non ha nome; tuttavia non potendosi ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer noi l' essenza dei corpi; in luogo di dire, non conoscer noi, se quell' essenza, che chiamiamo corpo, dipenda e si radichi in qualche altra essenza incognita, come effetto o atto in causa o potenza. Gran divario è dal dire l'una al dire l'altra di queste due cose: perocchè chi dice questa seconda, non dice, che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche cos' altro tutto diverso dal corpo, onde il corpo dipenda. Anche qui si mostra l' intemperanza degl' ingegni.... In luogo di fermarsi alla definizione dell' *essenza*, la trapassano e formandosi dell' essenza un altro concetto capriccioso e gratuito combattono a spada tratta la lor propria fantasia, e contendono in gara a provarvi, che l' uomo non conosce l' essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce ». Ora per rendere più chiara la dottrina contenuta nel testo allegato dell' illustre autore noi la ridurremo a tre punti generali. E prima egli dice che le essenze delle cose sono conoscibili dalla mente umana, anzi è la sola cosa che l'uomo conosce; e in conferma di ciò arreca fra gli antichi l' autorità di S. Tommaso, e appunta quei filosofi della scuola di Locke, che misero in beffa gli antichi, per aver detto che l' uomo conosce le essenze delle cose. In secondo luogo, volendo appuntare i moderni che per essenza intendono l'incognito concreto delle cose, l'autore lascia nel dubbio se nei corpi (e ciò può dirsi parimente di ogni altra sostanza) oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne possa essere alcuna, che noi al tutto non conosciamo, di cui le altre dipendessero; poichè egli dice: noi non possiamo affermarlo, nè negarlo; la sola cosa che sappiamo, è che questa attività incognita non si può dire assurda. In terzo luogo l'autore, proseguendo a combattere l'opinione dei moderni in ordine all'essenza chiama l' incognita problematica dei corpi *principio corporeo* e non essenza corporea. Quanto al primo pronunziato egli è da notare seriamente che il Rosmini avendo separato il Primo psicologico dal Primo ontologico, guardò l' essenza nel

senso razionale e subbiettivo, non già nel senso reale ed obbiettivo; e quindi venne condotto dalla falsità del suo principio a conchiudere che la sola cosa che l' uomo conosce, è l'essenza. Nel quale senso venne presa la voce essenza da S. Tommaso nel luogo citato; ma l'uso fatto di tal voce dall' Angelico Dottore non esclude affatto la nostra significazione; come vorrebbe il Rosmini; che anzi la presuppone. Non l'esclude, poichè la parola *essenza*, come quella di *essere*, è tanto applicabile al concreto quanto all' astratto, al sovrintelligibile quanto all' intelligibile. La presuppone; poichè l'essenza nel senso rosminiano, avendo rispetto al nostro modo di conoscere, è di un valore subbiettivo, e quindi arguisce un' essenza meramente obbiettiva e inconoscibile in sè stessa, di cui l'altra è una conseguenza. E tale fu certamente il senso primitivo della voce latina *essentia;* adoperata come sinonima di *natura;* la quale esprime tuttociò che vi ha di reale e di sostanziale negli oggetti, ancorchè sfugga al nostro conoscimento. Se non che, al parere del Rosmini siccome l'ente possibile è il solo oggetto della conoscenza, così l' essenza ai suoi occhi non può essere altro che una applicazione di questo concetto unico: una essenza concreta e impenetrabile ripugna al principio cardinale del suo sistema. Ecco la ragione per cui l'illustre autore è così nemico dell'essenza nel significato, che egli chiama moderno. Quanto al secondo pronunziato, egli è chiaro che agli occhi del Rosmini non è certo che vi sia nei corpi e in tutte le altre sostanze un elemento inescogitabile, di cui crediamo la realtà, benchè si possa solo averne un concetto negativo e generalissimo. Non è certo egli stesso che questo elemento inescogitabile è assai più importante, più essenziale delle proprietà che ci sono note: non è certo infine che queste proprietà sono un effetto, una dipendenza, una estrinseca manifestazione di quel non so che di recondito, che sfugge alla nostra apprensiva, e la cui realtà è tuttavia tenuta per indubitata dal senso comune degli uomini. Qual è infatti colui, che interrogato, se conosca in concreto l'intima sostanza dei corpi, o del proprio animo, e se le proprietà di quelli e le facoltà di questo non sieno una derivazione della sostanza incognita, non risponda negativamente alla prima, e affermativamente alla seconda di tali quistioni? Ma, secondo il Rosmini, noi non siamo certi di questa realtà fondamentale e incognita, e

solo possiamo affermare che non è assurda. Dal che conseguita che la realtà del sovrintelligibile è problematica; e che può essere benissimo, che la conoscenza dell' uomo esaurisca il vero e pareggi la stessa mente divina. Ma in tal caso, come spiegare i misteri naturali? Dei quali il Rosmini riconosce pure la realtà e la moltitudine nel suo nuovo Saggio. Come provare la realtà e la convenienza dei misteri cristiani e la necessità della rivelazione, di cui egli per altro è avvocato sincerissimo e pieno di zelo? Finalmente, quanto al terzo pronunziato dell' illustre autore, niuno certamente può disdire a chi scrive la facoltà di fabbricarsi una glossologia propria, se lo crede conveniente: ma si ha però diritto di richiedere che i nuovi termini sieno chiari, precisi e alieni da ogni equivoco; e che l' innovare si eviti, quando non è necessario o almeno opportuno. Or pare che la frase introdotta dall' illustre autore non si conformi a queste condizioni. Ella certo non è chiara e lontana d'ambiguità; nulla essendovi di più ambiguo della voce *principio*, che può significare una causa efficiente o materiale ed occasionale, una relazione temporanea ed estemporanea, un elemento fisico o morale, un concetto logico e via discorrendo. Essa non è tampoco necessaria; poichè, dicendo *essenza reale*, si cessa ogni equivoco, e si pronunzia una dizione, ch' è perfettamente intesa da tutti. Come mai adunque l' autore nel punto stesso, che ripudia come improprio quest' uso della parola essenza, non si accorge che il vocabolo da lui sostituito, è assai più improprio, e manca di precisione? Suppongasi infatti che uno dica: il *principio corporeo è ignoto;* egli non sarà capito da chi non abbia letto l' opera del Rosmini: non si saprà, se parla della natura dell' elemento corporeo, ovvero della sostanza o della causa generativa dei corpi. Ma all' incontro chi dice; *l'essenza dei corpi è ignota*, viene inteso in sul campo da chiunque abbia qualche notizia elementare di filosofia. E poi fa maraviglia davvero che mentre il Rosmini rigetta da una parte così risolutamente la realtà dell' essenza reale, dà pruova dall' altra parte di dubitarne, e quindi finisce per riconoscerla espressamente colla nuova frase del *principio corporeo*.

3. La prima manifestazione dell' essenza è la forza. Imperocchè di sopra dicemmo che l' essenza divina esprime

l' immanenza, la stabilità e la quiete dell' Ente: ora la quiete dice il Gioberti, è potenza, come il moto è atto, e siccome la potenza non è l' atto, ma il suo principio, così la quiete non è il moto, ma il principio del moto. Ora il principio del moto è la forza cioè la potenza nell' atto primo; la quale esprime non l'immanensa e la stabilità dell' essere, ciò che fa l' essenza, ma l' espansione, per così dire, dell' Ente dal di dentro al di fuori. La forza adunque è una potenza: ora, al parere del Gioberti, ogni potenza è atto, perchè implica un' attuazione iniziale; e ogni atto è potenza, perchè è suscettivo di un incremento indefinito. Quindi è, che la nozione di forza inchiude tre concetti, val quanto dire la virtù dell' azione, l' atto primo o incoato e l' atto compiuto. Il primo concetto significa la forza, in quantò è potenza pura e implicata; la quale, rispetto al suo interno valore, contiene virtualmente l' atto. Il secondo significa il passaggio della forza dallo stato implicativo allo stato esplicativo, cioè dalla pura potenza all'atto primo; il cui compimento estrinseco vien significato dal terzo concetto. Quindi è, che se il primo e l' ultimo concetto rivelano i due estremi della forza, il secondo concetto poi esprime il terzo armonico degli estremi e il nesso di entrambi; dei quali il primo venne appellato da Vico col nome di *forza*, il secondo col nome di *conato*, e l'ultimo colla voce *moto*. E questi tre concetti della forza vengono significati a maraviglia dalla formola ideale. *L' Ente crea le esistenze;* la quale formola colla sua testura organica li raccoglie tutti in sintesi dinanzi all' intuito dell' uomo, che se li appropria colla riflessione sussidiata dalla parola. Il dinamismo della forza è una delle dottrine le più difficili non solo nel giro della forza infinita, ma eziandio nel giro delle forze finite, massime quando si ha l'occhio alla nozione del *conato*, ch' è il vincolo dialettico del primo coll' ultimo estremo della forza medesima. E quanto all'esplicazione delle forze create, sieno cieche e fatali, sieno intelligenti e libere, siccome l'azione dialettica, dice il Gioberti consta di due momenti distinti, e adempie l' ufficio di continente e di vincolo, così l' esplicazione dinamica di ogni sostanza finita passa per due gradi corrispondenti, cui nessun filosofo meglio colse di Aristotile e del Leibniz colla nota distinzione della potenza e dell'atto. Ma la potenza schietta

senza attuosità di sorta è una mera astrazione; la potenza effettiva e reale partecipa dell' atto, e consiste nella medietà dialettica del conato, che è un atto iniziale, o vogliam dire un inizio di operazione, sagacemente avvertito da esso Leibniz e dal Vico. Per quanto sia misteriosa e paia a prima fronte contraddittoria la natura del conato, atteso l'ignoranza, in cui siamo dell' essenza di ogni cosa è di ogni forza, la realtà di esso ci è del pari attestata dall' esperienza e dalla ragione. Imperocchè, se dalla considerazione della forza in genere, discendiamo a qualche specie particolare di attività, com' è, per esempio, la forza motrice, ci troviam costretti a distinguere nell' esercizio di essa il moto dal suo principio. Il principio del moto è la quiete; la quale però, come tale, essendo la negazione di esso moto, nol potrebbe partorire in eterno, se non intervenisse il conato movitivo, cioè lo sforzo, tramezzante dialetticamente fra il riposo e la mozione, e partecipante di entrambi, senza essere precisamente nè l'uno nè l' altro. La coscienza insegna altrettanto dell' arbitrio considerato sia in sè medesimo e negli ordini prettamente psicologici, come facoltà dell' animo umano, sia nel suo esercizio fisiologico, come causa del moto nerveo e muscolare. Anzi lo stesso fenomeno si ravvisa in tutte le altre potenze e facoltà dello spirito, la virtualità schietta delle quali è sempre commista coi principii dell' atto; onde una facoltà che non opera è un semplice astratto, e una potenza inerte, passiva, morta, affatto quiescente, è una contraddizione. Il passaggio dalla virtù all'azione, dalla quiete al moto, e la loro sintesi dialettica è dunque innegabile quantunque la natura di tal sintesi superi la nostra apprensiva. Imperocchè ogni trapasso si fonda nella infinità e nella essenza dell' atto creativo, arcano nel suo intrinseco, benchè chiaro, direbbe Dante, nella sua parvenza o manifestazione, e quindi fonte suprema ad un tempo di ogni mistero e di ogni evidenza. Onde i matemateci sogliono considerare la quiete come un moto rallentato o accelerato infinitamente (giacchè nell'infinito gli estremi s'immedesimano insieme), perchè infatti il transito discreto dalla quiete al moto presuppone l' infinito intervallo del continuo; il quale intervallo è superabile soltanto dall'azione creatrice e senza limiti. Il conato movitico può essere idoleggiato con uno schema geometrico, cioè col punto ge-

nerativo della linea, o meglio ancora col centro, che projettando i raggi, s'instella e forma l'espansione del circolo: viva immagine e tipo matematico di ogni forza nel suo esplicamento. Ora il centro raggiante è principio di moto, ma non è il moto medesimo; esso è movente, ma immoto ed immobile, e se tale non fosse, non potrebbe in alcuna guisa essere motore. E siccome l' afflusso della linea dal punto e dei raggi dal centro presuppone il passaggio dal semplice al composto, e la formazione del discreto stante la incomprensibile mediazione del continuo, il conato movitico ci apparisce come la continuità del movimento. Atteso poi che il moto risulta dalla sintesi del tempo e dello spazio, che hanno a comune un solo continuo e semplicissimo, cioè l'unità schietta, non ancora induata nel punto e nell' istante (la durata e lo stesso variando fra loro solamente per ragion del discreto), ne segue che il continuo meccanico s'immedesima col matematico, e che il conato generalmente è appunto questo continuo universale, che è quanto dire l' intervento dell' atto creativo e immanente nel grembo delle forze finite e create. Dal che si vede chiaro come il conato, essendo la sintesi dell' azion creatrice colla potenza creata, viene ad immedesimarsi col Primo relativo e dinamico, di cui abbiam tenuto discorso nel primo capitolo.

4. Ma quando la forza infinita si contempla non già nell'atto primo, ma nell'atto secondo, giusta il linguaggio degli Scolastici, prende allora il nome di causa; la quale, significando ciò che fa, esprime segnatamente l'atto secondo della forza nel suo dinamismo. Ora la causa presa nel suo significato schietto e assoluto, cioè senza limitazione di sorta, è di necessità prima ed efficiente; e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe veramente causa nel senso assoluto. Come prima ella non é nè può essere l'effetto di una causa anteriore: come efficiente non produce nè può produrre la semplice forma o modalità dei suoi effetti, secondochè pretendono i Panteisti, ma tutta la sostanzialità loro. Imperocchè se la causa prima, in cambio della sostanzialità degli effetti producesse la semplice forma, cesserebbe issofatto di essere assoluta e immutabile; poichè l' effetto allora dovrebbe trovarsi implicato nella causa, donde esplicandosi e rivelandosi nella semplice forma, non sarebbe che la stessa sostanza della causa, capace di un

cambiamento sostanziale e intrinseco; il che distrugge la natura della causa in senso assoluto. Quindi è, che la causa presa nel senso assoluto, se rispetto all' effetto, come effetto, è veramente Causa prima, riguardo poi all' effetto, come sostanza contingente, la Causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno delle sostanze seconde. Di qui è che il concetto di causa è indiviso da quello di sostanza. Imperocchè causare, dice il Gioberti, importa operare; l'operare include l'affermare e quindi il porre una cosa e negare il nulla; ora la negazione del nulla è sussistenza, e la sussistenza è la sostanza; il concetto adunque di causa è indiviso da quello di sostanza.

5. Ora la Causa prima e efficiente dee essere creatrice; perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità degli effetti prodotti; non sarebbe efficiente, se li contenesse in sè e li estrinsecasse, come fattrice di semplici forme, e non come creatrice di sostanze distinte essenzialmente della Causa prima. L'uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi; tuttavia, anche rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla Causa prima. Adunque l'idea di creazione, di cui dovremo tener parola nell' articolo seguente, è inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi principii della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa operante; nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono, come infinite e assolute. E siccome il concetto delle cagioni eziandio secondarie e finite involge quello di una Cagion prima e infinita, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di casualità. Or qui da un lato si dirà forse che i teologi e i filosofi, i quali ammettono l'idea di creazione, la tengono per un mistero altissimo, per un dogma incomprensibile; e dall' altro lato, che tutti i filosofi antichi l'ignorarono, e molti moderni l'impugnano risolutamente. Oltrechè, se la creazione fosse razionalmente evidente, il panteismo non avrebbe sedotto in ogni tempo le menti più profonde e sagaci, nè tornerebbe in

campo a ogni poco nelle scuole dei filosofi; conciossiachè questa dottrina è appunto plausibile al giudizio di molti, perchè promette e si vanta di spiegare il fatto dell'esistenza universale, senza ricorrere alla creazione.

6.° A queste difficoltà rispondendo il Gioberti dice sul principio, che il concetto di creazione non è più chiaro o più oscuro degli altri concetti, appartenenti alla formola ideale. Ogni concetto ideale ha due facce, l'una intelligibile, e l'altra sovrintelligibile; e si può paragonare a un punto luminoso, che spicca in mezzo alle tenebre, facendoci sentire e in un certo modo vedere, e costringendoci ad ammettere l'oscurità, che lo circonda. Il chiaro presuppone l'oscuro, come a vicenda l'oscuro non si apprende senza l'aiuto del chiaro. Ora l'oscuro dell'Idea è il sovrintelligibile; il quale si riproduce in ogni parte del mondo ideale, e trovasi nel concetto di Ente, come in quello dell'atto creativo. E siccome il concetto di Ente è la radice e il principio delle nozioni ideali; così l'impenetrabilità dell'Ente è la radice e il principio delle altre oscurezze; onde è, che per esprimere l'elemento inescogitabile dell'Ente, abbiamo fatto uso del nome di *essenza*. La creazione adunque considerata come il nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, è chiarissima, e tanto chiara, quanto la causalità in genere, cioè l'Ente medesimo; giacchè la causa non può essere altrimenti, che creatrice, se non è limitata, vale a dire, se è semplicemente e assolutamente causa. Ora la causa è l'Ente in relazione coll'effetto, cioè l'Ente come operatore e causante; donde seguita, che se l'essenza dell'Ente è impenetrabile in sè stessa, oscura pure dee essere l'essenza della causa, e quindi anche l'essenza dell'atto causante, cioè della creazione; poichè l'Ente è l'atto creativo provengono dall'essenza. Il sovrintelligibile adunque della creazione si rifonde in quello dell'Ente, e ne riproduce l'oscurità, non potendo noi concepire come si possa fare una cosa dal nulla, perchè non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente, e il modo intrinseco delle sue operazioni. Ma ciò che da un lato torna incomprensibile, dall'altro riesce chiarissimo, poichè il cominciamento dell'esistenza è quello, che costituisce l'effetto e la sua relazione verso la causa, onde non è possibile l'intendere menomamente il significato di questa

voce *effetto* (così frequente nel favellar comune degli uomini) e di tutti i vocaboli, che in qualche modo esprimono azione, senza avere almeno una notizia confusa dell'atto creativo. E qui si dimanda qual' è l' essenza di questo atto? Qual'è il modo, con cui l' Ente opera e dà principio a ciò che dianzi non esisteva? Qual' è insomma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste dimande; benchè la sua impotenza non derivi da una oscurità speciale dell'atto creativo, semplicemente preso, ma dalla sua relazione coll'essenza della causa creatrice. Il che è tanto vero, che la stessa oscurità si trova nel capire la sola efficienza dei fenomeni; giacchè la produzione dei fenomeni, ossia modi delle cose, è pure una vera creazione, non potendo concepirsi nè sussistere il fenomeno senza la sostanza; sicchè la produzione del fenomeno include quella di sostanza. Che se i panteisti e gli emanatisti ammettono la creazione dei fenomeni, benchè non la comprendono più dell'altra, ciò succede per due ragioni. L'una, che vi sono costretti dall' assioma di causalità, che verrebbe meno del tutto, se la creazione dei fenomeni si dichiarasse per impossibile, come quella delle sostanze. L'altra, che l'uomo ha in sè nel suo libero arbitrio, e fuori di sè, l'esempio e la pruova di questa efficienza formatrice; onde, benchè inetto a comprenderla, l'ammette, come un fatto sperimentale. Laddove egli non isperimenta l'efficienza delle sostanze, ma la conosce per opera della sola ragione, come un privilegio dell' Ente increato.

7. Egli è vero che i filosofi gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione, siccome molti moderni l' impugnano; e per evitare lo scoglio del mistero, ruppero in quello dello assurdo, cioè nel panteismo. Ma ciò che prova, se non l' orgogliosa fiacchezza dello spirito umano? Se non che, questa verità non fu più infelice degli altri dogmi ideali; giacchè si trovano e si trovarono in ogni tempo dei sensisti e degli scettici, come dei panteisti. L' oscurità della creazione proviene da quella dell' Ente; onde, se i panteisti ripudiano la creazione perchè è in parte oscura, gli scettici più logici negano l'Ente, perchè non è affatto chiaro. Egli è vero che, negando l'Ente, commettono il massimo dei paralogismi; ma ciò loro non rileva, perchè nel sovvertire il principio di ogni logica, in virtù della stessa logica, e nel toccare per diritto raziocinio il colmo

dell'assurdo, consiste appunto il pregio sovrano dei Pirronici. Tutti i falsi sistemi di filosofia e di religione hanno in comune il torto di negare il chiaro in odio dell'oscuro; laddove il retto filosofare prescrive di ammettere l'oscuro, in grazia del chiaro, da cui è inseparabile. Anche gli idealisti e i fatalisti negano la realtà dei corpi e del libero arbitrio, a causa dell'arcana loro natura. Oltrecchè vi ha una ragione particolare, per cui i filosofi, specialmente antichi, trascurarono il dogma della creazione, anzichè le altre parti della formola ideale; ed è, che la creazione è semplicemente un' attinenza, un nesso, una copula degli altri due termini; laddove questi esprimono una verità sostanziale. L'Ente e le esistenze, sostanze permanenti, immediate allo spirito, quello radice di ogni conoscimento, queste soggette alla sensata apprensiva, non potevano così di leggieri occultarsi alla veduta, laddove egli è facile il non percepire distintamente, e l'alterare o negare riflessivamente l'atto creativo, che non è una sostanza spirituale o sensata, ma un modo immanente e semplicissimo dell'Ente. Arrogi che l'idea stessa dell'Ente fu alterata più o meno da tutti i filosofi antichi e moderni estranei al Cristianesimo; e quest'alterazione fu la cagion principale, per cui oscurossi nella loro mente il concetto dell'azione creatrice.

8. Da ultimo quanto al concetto di sostanza prima, che noi abbiamo riguardato come il sostegno delle sostanze seconde, egli è da notare che questo concetto deriva dal senso etimologico della voce medesima. Imperocchè la parola sostanza risulta dall'unione di queste due voci ***sub*** e ***stare***, che significano in buono italiano ***star sotto***, ***sostenere***. Onde il Vico, sommo cultore della filologia, ebbe a diffinir la sostanza: ciò che sta sotto e sostiene le cose, indivisibile in sè, divisa nelle cose che ella sostiene, e sotto le divise cose, quantunque disuguali, vi sta egualmente. Ma la nozione generica di sostanza in sè raccoglie un doppio elemento, l'uno assoluto, l'altro relativo: il primo è proprio dell'Ente, che è la sostanza prima e increata; e il secondo è proprio delle esistenze, che sono le sostanze seconde e create. Altrettanto dee dirsi ancora del concetto di causa, di forza e di essenza; onde abbiamo una causa prima, e una moltitudine di cause seconde, per quanti sono gli esistenti nel giro dell'univer-

so; una forza assoluta, e una moltitudine di forze relative, che rappresentano l'idea individuata per via di creazione; una essenza infinita, e una moltitudine di essenze finite, che sono l'attuazione dell'essenza metafisica, mercè dell'atto creativo. Se non che queste idee, come quelle di singolarità e d'individualità che muovono pure dal concetto dell'Ente concreto e reale, hanno d'uopo di qualche dichiarazione. Il concetto di essenza, di forza, di causa e di sostanza, come ancora il concetto di concretezza, di singolarità e d'individualità, è composto di due elementi, l'uno positivo e l'altro negativo. L'elemento positivo è ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia queste voci, e che non si può definire, perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa: è insomma quello che si ha dinanzi allo spirito, quando l'Ente reale in sè stesso, con un'atto diretto e immediato si percepisce. L'elemento poi negativo è il limite, la contingenza, l'imperfezione. Tutte le essenze, le forze, le cause e le sostanze, come tutti i concreti, i singolari e gl'individui creati, sono imperfette, perchè finite; e finite, perchè contingenti; donde nasce eziandio la varietà e la pluralità loro. Ora, quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di essenza, forza, causa e sostanza, non che le nozioni di singolarità individualità, e concretezza, bisogna, per non andare errato, rimuovere l'elemento negativo, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Di che seguita che l'Ente reale si può altresì dire astratto, generale e universale, in quanto tali concetti esprimono l'essenza, cioè la possibilità obbiettiva di quell'elemento negativo, che nelle nozioni contrarie si acchiude. L'Ente adunque è astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo; ma sotto varii aspetti, e in modo diverso dalle creature, perchè possiede bensì l'elemento positivo contenuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento negativo, che l'accompagna. Egli è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro di ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale, senza l'ente, cioè il reale finito; l'astrattezza e la generalità sono l'ente, senza il reale: le prime doti alle esistenze effettive, le seconde all'ente possibile appartengono. Dalle une nascono le cose create: dalle

altre le idee riflesse. Per la qual cosa errano di gran lunga i sensisti, quando affermano che la realtà consiste soltanto nelle cose individuali, e non nelle idee generali. Imperocchè le esistenze individuali traggono la realtà loro dall'Ente, il quale è l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità. E l'Ente, il quale conferisce la realtà alle esistenze, per via della creazione, dee possederla per sè proprio in sommo grado, come suona lo stesso vocabolo, con cui si esprime questa dote. *Realtà* viene da *res* cosa; e *res* da reri, pensare, perchè in effetto l'elemento cogitativo è inseparabile dall'idea dell'Ente. *Res* è l'oggetto, *ratum*, cioè pensato; il quale riunisce al sensibile l'intelligibile.

9. Ben'inteso però che la distinzione, che noi facciamo del concreto e dell'astratto, del reale e dell'ideale, del generale e dell'individuale nel giro del Necessario, è subbiettiva, non obbiettiva; psicologica non ontologica; fondata sulla natura dell'uomo, non su quella di Dio; poichè nell'Ente le proprietà opposte s'immedesimano insieme. La immedesimazione del generale e dell'individuale nella sfera dell'Ente concilia la dottrina di Aristotile con quella di Platone. Questi due filosofi si contraddicono, perchè non s'innalzano fino al concetto dell'Ente schietto, ch'è il colmo della speculazione filosofica; nel quale soltanto le loro sentenze insieme si accordano. Infatti le idee di Platone sono mere astrattezze, se non si concretizzano nell'idea dell'Ente; come gl'individui di Aristotile sono meri sensibili per nessun modo pensabili, se non s'intellettualizzano nell'idea dell'Ente. L'Ente infatti innalza gl'individui sensibili al grado di astrazioni pensabili, mediante il concetto intermedio della possibilità, e le idee generali al grado di cose reali, mediante il concetto della sua concretezza. Le quali dottrine, come ognun vede, sono ancora di preparazione alla materia da svolgere nel paragrafo seguente.

Paragrafo 2.

Dell'Ente, come astratto e ideale.

1. Sul bel principio del capitolo, che abbiamo ancora fra mano, dicemmo, che l'Ente, l'intelligibile, l'intelli-

genza e l'attività sono i quattro momenti positivi dell'idea divina: ora, tenendo l'occhio da un canto a questi concetti e dall'altro a quello della realtà dell'Ente, troviamo che l'astratto e l'ideale nel giro dell'Ente germoglia dal concreto e dal reale necessario, quantunque l'ideale, a rispetto nostro, sia la prima cosa, che si affacci al pensiero. E infatti il reale dell'Ente, siccome risulta dal senso etimologico della voce di sopra esplicata, altro non è che il pensabile: ora il pensabile è il possibile; e il possibile, come tale, è per lo appunto l'intelligibile e l'ideale dell'Ente; il quale intelligibile è inseparabile dall'attività dell'intelligenza divina, che, mediante il giudizio, converte il reale in ideale infinito. Per la qual cosa egli è chiaro che, nel giro del Necessario, il concetto del possibile e dell'intelligibile, dell'astratto e dell'ideale, e quindi le loro generiche e specifiche dipendenze e relazioni muovono dal concetto di concretezza, individualità e realtà dell'Ente, mediante il giudizio divino che converte il reale infinito in ideale, onde nasce il Primo psicologico negli ordini delle cognizioni. Adunque il Primo psicologico è l'ideale divino, come il Primo ontologico è il reale divino e tutti e due costituiscono il Primo filosofico, di cui abbiamo fatto parola nella dottrina dei Primi. Ora l'ideale divino ci si presenta, come una sintesi obbiettiva e intuitiva; la cui analisi riflessiva dà luogo al concetto del possibile e dell'intelligibile; del genere e della specie, cioè degli universali e delle loro relazioni; dell'evidenza e della certezza; del vero e del criterio dei veri; dell'origine delle idee e dei giudizii; dei principii e del metodo, che ci forniscono la materia del presente paragrafo, la cui formola è l'Ente, come astratto e ideale.

1.ª Categoria.

1. Il possibile, essendo il pensabile, nasce dal reale per l'opera di un giudizio intellettivo: al possibile si oppone l'impossibile, il quale è il non pensabile; e però il possibile può essere concepito e pensato, non così l'impossibile. Quindi è, che i filosofi ortodossi con molta profondità chiamano il possibile *nulla positivo*, e l'impossibile *nulla negativo*; poichè del primo può aversi il concetto, laddove il concetto del secondo ripugna al pensiero. Tanto

è vero, che il possibile s'identifica coll' *essere*, e l'impossibile equivale al *non essere*, cioè al nulla perfetto. Ora il possibile essendo il pensabile egli è chiaro, che può esser pensato e dal pensiero della mente infinita dell' Ente e dal pensiero della mente finita dell' esistente. Il possibile, considerato nel primo rispetto, è il pensabile universale, in quanto è pensato dal pensiero dell' Ente: considerato nel secondo rispetto, è il pensabile universale, in quanto è ripensato dal pensiero dell' uomo per mezzo della parola. Di che seguita che il possibile, quale da noi si concepisce, è doppio, l' uno obbiettivo, ch' è il pensiero dell' Ente, e l' altro subbiettivo, ch' è il pensiero dell' uomo; entrambi sono inseparabili ed astratti, ma il nostro astratto non è il fantastico, è bensì il reale pensato. Dalle quali dottrine si raccolgono i seguenti corollarii: 1.° che il possibile obbiettivo è la pensabilità delle cose, racchiusa nel seno del Logo divino; 2.° che il possibile subbiettivo è la pensabilità delle cose, fatta dalla nostra mente, mediante la riflessione sussidiata dalla parola; 3.° che la nostra mente non procede dal possibile al reale, secondochè pretende il Rosmini, ma dal reale al possibile, siccome avemmo ancora occasione di provare nell' analisi del Primo filosofico; 4.° che questo reale, da cui è inseparabile il possibile, è il Reale assoluto; il quale, come mente infinita, pensa la possibilità del contingente, e come potenza infinita, l' effettua negli ordini del tempo, facendolo reale creato; 5.° che il reale creato presuppone il possibile obbiettivo, come questo presuppone il Reale increato, cioè l'Ente il quale è libero a produrlo e non produrlo. E di qui nascono quei quattro pronunziati delle scuole: 1.° *Ab esse ad posse valet illatio*; 2.° *A non esse ad non posse non valet illatio*; 3.° *A posse ad esse non valet illatio*; 4.° *A non posse ad non esse valet illatio*.

2. Il possibile, dice il Gioberti, è l' essenza dell' Intelligibile; poichè il possibile obbiettivo è il Reale pensato dalla mente divina: ora il Reale pensato è l' Intelligibile. E siccome havvi un dualismo primitivo negli ordini del reale, così havvi ancora un dualismo negli ordini dell' intelligibile; quindi abbiamo una realtà assoluta e un altra relativa. Il Reale assoluto, avendo in sè la ragion sufficiente della propria realtà, la possiede in proprio; e quindi è intelligibile per sè medesimo, cioè conoscibile

per virtù propria. Laddove il reale relativo, non avendo in sè la ragion sufficiente della propria realtà, ma bensì nel Reale assoluto, non può possederla in proprio; e quindi è intelligibile relativo, cioè conoscibile in virtù dell' Intelligibile assoluto. Questo doppio dualismo è misterioso: nulladimeno l' uno corrisponde all' altro così a capello, che si provano e si rischiarano vicendevolmente; nè il primo si può impugnare, se non si nega eziandio il secondo. Difatti come mai l' Ente produce le esistenze? Ecco un gran mistero ontologico. In che modo l' Intelligibile illustra i sensibili, e fa loro acquistare una intelligibilità relativa? L' arcano psicologico non è certo minore. Ma considerando acutamente la dottrina, si vede chiaro che l' Intelligibile illustra i sensibili, appunto perchè li produce, e che le esistenze sono prodotte dall' Ente, perchè ne vengono illustrate, in quanto cioè sono pensate dalla mente infinita del Creatore. Quindi è, che Iddio in quanto pensa le esistenze le illustra; e in quanto sono illustrate le produce; e in quanto le produce le rende intelligibili per partecipazione mediante l atto creativo; il quale essendo la ragione della realtà e dell' intelligibilità relativa, seguita che dalla stessa fonte si ha l' intelligibile e il reale. Imperocchè il Reale assoluto e intelligibile rende intelligibile il reale contingente con quello stesso mezzo, onde lo fa sussistente e finito: ora lo fa sussistente per la creazione: dunque l' atto creativo siccome è la ragione della realtà contingente, così è desso pure la ragione dell' intelligibilità relativa. E siccome le esistenze, quantunque sono distinte sostanzialmente dall' Ente, non ricevono una realtà, che sia indipendente dall' Ente; così ancora non ricevono una intelligibilità che sia indipendente dall' Intelligibile assoluto. Di qui è, che le esistenze, in quanto partecipano alla realtà assoluta, hanno d' uopo di essa per essere sostenute; e in quanto partecipano all' intelligibilità assoluta, hanno bisogno di essa perennemente per essere illustrate; sicchè l' intelligibilità assoluta può paragonarsi ai raggi diretti della luce solare, e l' intelligibilità relativa ai raggi riflessi della luce medesima. La partecipazione adunque, che i sensibili fanno dell' Intelligibile, e le esistenze dell' Ente, è tale, che quantunque l' intelligibilità assoluta non esce dall' Intelligibile, come l' entità assoluta non esce

dall' Ente ; pure posseggono e le une una realtà contingente e gli altri una intelligibilità relativa, sostenute e illustrati continuamente dall' Ente, e come sostanza prima, e come Intelligibile assoluto.

3. Alcuni filosofi negano assolutamente che il sensibile si possa conoscere , come il Rosmini; altri pongono nel sensibile solo la cognizione , come i sensisti : entrambi hanno ragione e torto ad un tempo. I primi hanno ragione, in quanto la cognizione del sensibile è diversa da quella dell' intelligibile, ed è inferiore, perchè deriva da essa, tanto che, a rigore parlando, la cognizione è dell' intelligibile, non del sensibile; poichè la conoscenza del sensibile si appella sensazione o sentimento, come diremo fra poco. I secondi hanno pure ragione, in quanto che anche del sensibile si ha una certa cognizione, sebbene inferiore a quella dell' intelligibile. Gli Scozzesi filosofi tengono un luogo di mezzo tra le due opposte sentenze; poichè essi oltre la ragione ammettono pure la percezione sensibile, e la distinguono dalla sensazione; questa subbiettiva, quella obbiettiva. Gli Scozzesi adunque, riconoscendo nell' uomo la percezione sensibile distinta dalla sensazione, tennero l' occhio al doppio sensibile esterno ed interno; quantunque sieno poco esatti nella precisione dei vocaboli, poichè la loro percezione sensibile dovrebbe chiamarsi sensazione. e appellare sentimento ciò che dicono sensazione; giacchè sentimento e sensazione sono indivisibili, e rivelano i due aspetti della facoltà di sentire, esprimendo le due faccie del sensibile. Ma la quistione della conoscenza del sensibile non si può risolvere se non si distinguono due specie di intelligibile, cioè il relativo, e l' assoluto; il primo è la sostanza, la causa creata, finita, individuata contingentemente, e sarebbe l' oggetto della percezione immediata degli Scozzesi: il secondo poi è l' Idea. Platone ammette pure l' Idea immutabile e la sua copia che passa improntata nella materia informe e infinita. Ma nè Platone, nè gli Scozzesi cercarono la relazione che corre tra il sensibile e l' intelligibile; appunto perchè non distinsero schiettamente l' intelligibile relativo dall' assoluto; e quindi i filosofi della scuola scozzese alla loro percezione immediata danno per obbietto non l' intelligibile relativo, che non riconoscono, ma il sensibile esterno ed obbiettivo. La vera dottrina è quella del Gioberti, il quale dice che l' Intelligibile assoluto crea

il relativo, come l'Ente crea le esistenze, l'Idea il mondo; poichè il mondo e gl'individui creati sono idee finite. Laddove l'intelligibile relativo, cioè la *metessi*, crea la *mimesi*, cioè il sensibile; e la crea limitando sè stesso. Quindi è vero solo della metessi ciò che i panteisti dicono dell'Idea, cui ripugna ogni limitazione. *La metessi crea la mimesi limitando sè stessa*: ecco la formola che spiega l'origine del sensibile. Dalle quali dottrine risulta, che secondo il Gioberti tra l'intelligibile assoluto e il sensibile havvi l'intelligibile relativo; chiamando il sensibile, *mimesi*, l'intelligibile relativo, *mètessi*, e l'Intelligibile assoluto, *Idea* senz'altro aggiunto.

2.ª Categoria.

1. Coll'idea del possibile s'intreccia la dottrina dei generi e delle specie, cioè degli universali e delle loro relazioni, laddove coll'idea dell'Intelligibile si collega la teorica dell'evidenza e della certezza, del vero e del criterio dei veri, e via discorrendo. Imperocchè il concetto del possibile, del genere e della specie esprimono le relazioni dell'ideale necessario verso le realtà contingenti, dovechè i concetti dell'intelligibile e dell'evidenza rivelano le relazioni dell'ideale necessario verso il sapere dell'uomo, di cui parleremo nella categoria che segue. A bene intendere la dottrina dei generi e delle specie egli è forza notare in primo luogo, che secondo le ragioni del vero e perfetto realismo, a cui si oppone il sensismo, il nominalismo e in gran parte il razionalismo e l'idealismo moderno, dobbiam dire che il genere, la specie e l'individuo sono in Dio e nelle creature, ma in modo assai diverso. In Dio il genere e la specie sono l'ideale, e l'individuo è il reale; e siccome il reale e l'ideale divino si distinguono solo razionalmente, perchè in effetti s'immedesimano insieme, così il genere e la specie si distinguono dall'individuo personale solo razionalmente, poichè realmente s'identificano. Nelle creature il genere, la specie e l'individuo si distinguono realmente, ma sono inseparabili, poichè il genere, come la specie, non è meno concreto dell'individuo creato. Tanto è vero, che nella natura, la quale, come fatto, è un concreto, il genere è il repositorio dei germi; la specie è il germe, il

quale, come potenza che dee attuarsi, è nell' interno delle cose; e l' individuo è l' esplicamento compito della potenza, mediante la generazione che è l' estrinsecamento dell' interno delle cose create. E tutto ciò, che avviene in natura, corrisponde a capello al modello ideale, necessario e infinito, contenuto nel seno del Logo. Imperocchè l' Ente, dice il Gioberti, come ideale, è tipo dell' esistente, come copia: l' Ente, come reale (forza) è tipo dell' esistente, come individuo. Ma l' esistente non può adombrar l' Ente, come Idea, se non in quanto è intelligibile; non può adombrarlo come forza, se non in quanto è intelligente. In ciò consiste l' immagine e somiglianza dell' uomo con Dio, secondo il linguaggio biblico: l' uomo è immagine di Dio, come idea, cioè come intelligibile; è somiglianza di Dio, come intelligente e volente, cioè come mente attiva è individua. Che perciò l' esistente è *metessi*, in quanto è immagine e similitudine dell' Ente, come intelligibile e intelligente; come sensibile e senziente è solo *mimesi* dell' Ente. Di qui è, che nel giro dell' esistente l' evoluzione delle idee discorre per tre gradi distinti, che sono il genere, la specie e l' individuo; cui corrispondono tre gradi reali: 1,° il caos o materia informe degli antichi: 2,° il germe o seme: 3,° la generazione o concezione del germe, la nascita. Ma questa evoluzione delle idee nel giro dell'esistente si fonda nell' evoluzione dei tipi nel giro dell'Ente; onde nasce la perfezione e l'armonia del cosmo. Se non che noi, parlando dell' evoluzione dei tipi divini, non intendiamo affatto partecipare alla dottrina degli Egeliani; i quali, immedesimando panteisticamente il Logo col cosmo, ammettono in Dio una esplicazione successiva che risponde alla vita cosmica e al flusso del pensiero umano, e quindi fingono una dialettica divina, versatile e progressiva. Imperocchè noi moviamo dal principio di creazione; secondo il quale l' evoluzione dialettica delle idee divine non ha luogo realmente in Dio, ma succede solo psicologicamente dentro di noi, e cosmologicamente di fuori, in virtù dei limiti che costringono tutto il creato. E infatti l' Idea in sè stessa è una, semplice, immutabile, come Dio; e però non può essere afferrata dalla mente finita dell' uomo, se non finitamente, e quindi moltiplicata: la radice obbiettiva di tal moltiplicazione è l' atto creativo, la cui mercè il moltiplice si distingue sostanzialmente

dall' Uno. Adunque l' Idea nella sua unità e semplicità divina è il Logo, il quale non ammette in sè evoluzione di sorta, perchè immutabile: l' Idea umana soltanto, la quale si appella *schema*, perchè mutabile, è sottoposta a evoluzione. L' evoluzione dell' idea umana non è che l'idea divina intuita da noi simultaneamente all' atto creativo; ma l' evoluzione non consiste nell' idea divina, nè nell'atto creativo in sè considerato; ma sì nell' atto creativo considerato *ad extra*, cioè nei suoi effetti.

2. Ora, tenendo l'occhio alla dottrina dell' evoluzione delle idee nel giro dell' esistente, egli è chiaro, che la vita cosmica e reale consiste nel trapasso dalla materia informe al germe, e dal germe all' individuo, come la vita intellettuale consiste nel trapasso dai concetti generici agli specifici, e da questi agl' individuai. Perciò nel seno della natura i tipi escono gli uni dagli altri per via di generazione, come da cosa nasce cosa, e il tempo le governa. Il tipo generico produce molti tipi specifici, e ciascuno di questi molti tipi individuali; poichè il genere, essendo un' astratto non solo subbiettivo, ma ancora obbiettivo, non pure nella mente creatrice, ma anche nel creato, è desso, come obbiettività creata, la potenza cosmica nel suo primo grado; che si concretizza a poco a poco, e quindi si dirompe in sottogeneri, specie, sottospecie, finchè si viene all' individuo. L' evoluzione adunque dei tipi si manifesta: 1.° nelle specie e sottospecie vegetabili e animali; 2.° nelle stirpi dei popoli e nelle lingue; 3.° nelle scienze, nelle lettere e nelle arti; 4.° nelle istituzoni religiose e civili. Se non che ogni tipo creato è copia del modello increato, il quale è uno e semplicissimo; ma la sua virtù, considerata *ad extra*, è moltiplice, in quanto si estende alla moltiplicità degli effetti nel grembo della natura universale. Ora a tenore delle esposte dottrine si dimanda, che cosa è il genere, che la specie, che l' individuo? In Dio queste idee, che da Vico si appellano, secondo gli antichi sapienti d'Italia, *forme metafisiche*, o guise degli esistenti, son semplicissime e quindi indefinibili; sebbene, a rispetto nostro, può dirsi soltanto che il genere e la specie sono *l' ideale*, e l' individuo è *il reale* divino. Nelle creature poi il genere e la specie sono la sintesi dell'uno e del moltiplice, cioè quel tipo concreto, in che convengono più specie, e più individui. Quindi a ragione le

scuole diffenivano il genere, *la similitudine delle specie*; la specie, *la similitudine degl' individui*; e chiamavano individuo, *ciò che è onnimodamente determinato*. Di che nascono i seguenti corollarii: 1,° che il genere e la specie non sono puri nomi, secondo l'opinione dei Nominali; nè mere astrazioni fantastiche, giusta la sentenza dei Concettuali; nè semplici idee della mente umana, secondochè pretendono i Semireali: 2,° che il genere e la specie sono un non so che di potenziale e perfettibile, ed hanno la loro ragione obbiettiva nell'Ente; 3.° che l'Ente essendo un atto purissimo e semplicissimo, non può essere in alcun genere; anzi è egli il sommo genere di tutte cose.

3. Colla dottrina dei generi e delle specie si connette intimamente quella degli Universali; la quale ha diviso in varie sette i filosofi dell'antichità, massime gli Scolastici del medio evo, ed ha arrecato non poco imbarazzo ai moderni, che se ne vollero occupare. La teorica degli universali si spiega agevolmente con quella dei generi e delle specie; che anzi le due dottrine tornano in sostanza la medesima cosa. Imperocchè gli universali si pensano e si concepiscono dalla mente umana; or siccome il nulla non si può pensare nè concepire, e l'essere solo è pensabile e concepibile; così gli universali, non che essere una fantasia dei filosofi, importano invece un concreto e un' astratto; e l'astratto degli universali, come ogni altro astratto, si fonda sul concreto, reale e positivo. Il concreto degli universali, nè più nè meno che il concreto dei generi e delle specie, è in Dio e nelle creature, sebbene molto diversamente. Imperocchè in Dio il concreto degli universali è il pensiero della mente infinita dell' Ente: ora il pensiero dell' Ente è il pensabile; e il pensabile del pensiero divino è precisamente il possibile delle universe cose, cioè l' universale: gli universali adunque sono, sotto questo rispetto, la possibilità di tutte cose, che si attua nelle creature mercè dell' atto creativo. Nelle creature il concreto degli universali è lo stesso, che il concreto dei generi e delle specie nel seno della natura; quindi ciò che abbiamo detto a proposito dei generi e delle specie è applicabile ancora agli universali. Rispetto poi all' astratto subbiettivo degli universali, esso altro non è, che il pensiero della mente umana, in quanto ripensa

per mezzo della parola il pensiero eterno di Dio, e quindi la possibilità di tutte le cose. Agli universali, che si pensano come un non so che d'indeterminato, si oppongono i concreti singolari, i quali si concepiscono come onnimodamente determinati; e tra gli universali e i singolari esistono ancora i particolari che possono avere una maggiore o minore determinazione e concretezza. Quindi è, che gli universali e i particolari si spiegano colle nozioni dei generi e delle specie, laddove i singolari tornano, cogl'individui, la medesima cosa.

4. Molto grave imbarazzo arrecò ai filosofi la determinazione della natura degli universali; ma più grandi difficoltà sursero nella loro mente, allorchè si vollero occupare della *relazione* che corre tra gli universali e i singolari. Ed infatti, quanto alla prima quistione, taluni filosofi ritengono che gli universali non esistono nè nella mente umana, nè fuori di essa; tali sono i Materialisti: altri poi li ripongono nel pensiero solamente, negando loro ogni realtà esterna ed obbiettiva; e costoro si suddividono in due classi. Imperocchè alcuni li considerano come altrettante astrazioni dello spirito, fatte sulla considerazione delle cose individuali; tali sono i filosofi sensisti: altri poi li ripongono nel pensiero, come idee innate, e come forme subbiettive dello spirito; tali sono gl'Idealisti, come Kant. Vi ha inoltre un'altro ordine di filosofi, i quali danno agli universali una realtà estrinseca allo spirito umano: ma taluni di essi li considerano come indipendenti da Dio; e questi possonsi appellare Teisti. Tra i Teisti poi havvi chi degli universali riconosce in Dio una varietà reale, come Platone e Pitagora col loro dualismo sostanziale e contradittorio dell'Ile e del Logo; e chi, immedesimandoli con Dio, guardano l'Ente come il solo universale per eccellenza, che l'attua nel tempo mediante il principio di creazione. Ora di tutte le opinioni in ordine alla natura degli universali l'ultima è la sola vera; come quella, che risulta dalle dottrine di sopra esplicate. Imperocchè nell'ipotesi dei Sensisti e degl'Idealisti gli universali, essendo subbiettivi, anche quando avessero una realtà, cessano issofatto di essere eterni e immutabili, e quindi lo scetticismo e il nullismo sarebbero inevitabili. Nell'ipotesi dei Naturalisti si avrebbero gli universali nel fatto della creazione, e non già gli univer-

sali nell' Idea creatrice: or siccome il fatto non può concepirsi, nè sussistere senza l' Idea, così non possono nè tampoco concepirsi nè sussistere i secondi universali senza i primi. Nè ha maggior valore l' ipotesi dei Teisti della prima classe; poichè con essa si dee ritenere una contraddizione permanente nella Divinità, concedendola una e varia sostanzialmente, semplice e composta ad un tempo; il che ripugna in Dio.

5. Quanto alla seconda quistione, che riguarda la relazione cioè il nesso degli universali coi singolari, tutti i filosofi che se ne sono occupati seriamente si possono ridurre a due classi: la prima è di coloro che la ripongono *in essendo*; e la seconda di coloro che la fanno consistere *in causando*; secondo il linguaggio degli Scolastici: gli uni dicono che tutte le cose contingenti sono sostanzialmente l' essenza dell' universale; gli altri sostengono il contrario e dicono che l' universale è la cagion creatrice delle cose finite. La prima ipotesi è panteistica, e, non che spiegare la relazione del necessario col contingente, dell' Ente coll' esistenze, distrugge dall' un canto la natura dell' Ente, e dall' altro quella dell' esistente. Imperocchè l' Ente è uno e quindi incapace di divisione sostanziale; è immutabile e quindi incapace di cangiamento essenziale; è perfettissimo e quindi non soggetto a imperfezioni di sorta: per contro l' esistente è moltiplice e quindi incapace di unità semplicissima; è mutabile e quindi incapace essenzialmente di possedere la dote contraria; è non perfettissimo e quindi le perfezioni che possiede per partecipazione sono relative non assolute. Ora nell'ipotesi della relazione di essenza tra il Necessario e il contingente avremmo che l'uno dovrebbe partecipare alla natura dell' altro, e l' altro alla natura dell' uno, e quindi entrambi si distruggerebbero a vicenda. La sola ipotesi vera è quella di creazione; la quale mettendo in salvo la natura dell' universale e del singolare, dell' Ente e dell' esistente, spiega sufficientemente, senza dar nell'assurdo, la relazione che corre tra il Necessario e il contingente. Dico sufficientemente, perchè se da un lato la creazione, come atto divino, è il massimo degli assiomi, dall' altro, come quella che mette fondo nell' essenza reale dell' Ente, è il massimo dei misteri, ed è l' origine di tutte le oscurità.

6. A proposito della relazione egli è forza notare in primo luogo col Gioberti, che la voce *relazione*, derivando dalla latina *referre*, importa, in buono italiano, confronto, comparazione e accordo di una cosa coll' altra. Ora il paragone delle cose suppone l' *identico* in che convengono, altrimenti il confronto non può aver luogo affatto: la relazione adunque, significando il paragone, importa l' *identità* e l' *accordo* delle cose, e quindi mette fondo nell'Ente, il quale è una relazione universale; ed è perciò che il concetto di relazione si estende quanto l' essere e le sue dipendenze. Di qui è, che la relazione è il vincolo delle cose e delle idee, l'unità dell' universo, la luce e l' intelligibilità delle esistenze; e come tale è dessa la radice del dialettismo nel doppio ordine dell' infinito e del finito, del reale e dello scibile. Imperocchè il dialettismo consiste appunto nel mezzo d' identità e nell' armonia dei diversi e dei contrarii: ora l' identità e l' armonia sono la loro relazione; la relazione adunque è la radice del dialettismo universale. Il vero dialettismo nel giro dell'Infinito è rappresentato dall' unità dell' Idea, cioè dalla natura divina colla Trinità delle persone parimente divine: la quale Trinità ci si rivela sotto la forma di un sillogismo reale, e quindi è dessa il tipo reale della logica. Alcuni Padri della Chiesa hanno già osservato che il Padre è il generale e il Verbo il particolare; onde in loro trovasi il concetto della maggiore e della minore; laddove lo Spirito che procede da entrambi è la conclusione che nasce dalle premesse. E siccome ogni persona risiede nelle altre, atteso l' unità della natura divina, così nel sillogismo ogni idea e ogni proposizione risiede nelle altre, atteso l' unità dell' Idea e del Logo. Egli è in virtù di questa circuminsessione di ogni vero negli altri veri, che ciascuno di essi li contiene tutti, e ogni proposizione è tutto un sillogismo, ogni sillogismo tutto un discorso: ogni teorema è un assioma; e quindi ogni vero è autonomo e si prova da sè medesimo. La radice di tal circuminsessione dei veri si è che obbiettivamente e ontologicamente sono un sol vero; poichè la distinzione loro è solo subbiettiva e cosmologica. In virtù delle relazioni adunque una cosa è nell' altra, una idea è nell' altra, anzi è l'altra, e tutto è nel tutto, come dice Anassagora. Quindi è, che i panteisti hanno ragione di dire che la parte è il tutto, il vario è l' identico, ogni cosa è in

ogni cosa; se parlano del vero; poichè il vero è uno e infinito in sè medesimo. Ma la diversità non si potrebbe concepire nè introdurre nel vero, se non ci fossero menti create, sostanzialmente distinte da esso, che l'afferrano, e siccome i panteisti ciò negano, essi si rendano inetti a spiegare la diversità, riconoscendola, e quindi si versano in continua contraddizione.

7. Il dialetttsmo poi negli ordini del finito cioè nel grembo della natura universale consiste nell'armonia del vario coll'uno, del diverso coll'identico e del dissimile col simile; poichè la natura è un complesso di relazioni. Ma il vario, il diverso e il dissimile non si possono concepire, nè spiegare senza la creazione sostanziale; la quale è una relazione *sui generis*, che esclude e non include l'identità dei suoi termini, poichè in tal relazione i due termini non sono paralleli, non coesistono, e l'uno produce l'altro, tirandolo dal nulla; e quindi è dessa il mezzo, per cui il medesimo produce il diverso, l'Uno il moltiplice. L'Hegel pretende il contrario, e ciò per due ragioni, tra perchè egli si fa una cattiva idea del nulla, e perchè confonde la relazione infinita colla finita; quindi il suo panteismo. L'Hegel concepisce il nulla come negazione o limitazione del necessario, laddove è solo negazione o limitazione del contingente; imperocchè la negazione del reale contingente importa l'idea del possibile, la quale è positiva; dovechè la negazione del necessario, significando il non essere, ci porge un non so che di negativo che non dà concetto, perchè non si può concepire. Adunque la vera idea del nulla ci è porta dal concetto di creazione; la cui mercè non è già l'idea del contingente che nasce da quella del nulla, ma quella del nulla che nasce dall'idea del contingente, perchè la contingenza importa la possibilità del contrario, cioè la negazione di ciò che è reale finito, il nulla nel senso positivo. Ora l'Hegel, considerando il nulla come la limitazione del necessario, distrugge il concetto di creazione, e quindi confonde la relazione infinita colla finita. La creazione non è solo la relazione infinita, ma è la relazione infinita esterna di Dio; poichè havvi inoltre la relazione infinita interna di Dio, cioè la Trinità delle persone, la quale importa la generazione e la processione in sommo grado, ma esclude la creazione dal nulla, ed è perciò il prototipo della creazione è della relazione. Adunque la vera dottrina è

che il necessario, il possibile e l' esistente esprimono le relazioni dell' Ente, e costituiscono il perno, secondo il Gioberti, di tutta la Metafisica.

8. Il necessario racchiude le relazioni dell' Ente verso di sè; il possibile le relazioni del Necessario verso l' esistente: l' esistente le relazioni del possibile verso il necessario. Quindi è che il Necessario rappresenta direttamente e immediatamente l' Ente: il possibile e l' esistente l' esprimono solo per modo indiretto e mediato. Il necessario può esser pensato solo: il possibile e l' esistente non sono pensabili senza il necessario. Tre grandi oggetti; tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette, al Necessario, cioè all' Ente assoluto e immediato, Dio; al possibile, la quantità continua, cioè il tempo e lo spazio puri; all' esistente, la quantità discreta, cioè l' universo con quanto ci si contiene. Onde risultano tre grandi scienze componenti la somma enciclopedia; la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio e del contingente fatto a sua immagine, cioè dell' animo umano; la matematica, scienza del possibile; la fisica, scienza dell' esistente. Il tempo e lo spazio puri, la cui natura ha disperato i più gran metafisici, non sono intelligibili, se non come un anello e un passaggio fra Dio e il mondo, nello stesso modo che il possibile è un anello fra l' Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente; ma di ciò in appresso. Dalle quali dottrine egli è chiaro che il reale e il possibile, il genere, la specie e l' individuo, gli universali, i veri, il necessario e il contingente, la creazione e così via discorrendo, sono altrettante relazioni che s' intrecciano insieme mirabilmente; poichè la relazione è il vincolo di tutte cose. Havvi di più che col concetto di relazione in generale si spiegano le relazioni di identità e di diversità, di somiglianza e di dissomiglianza, poichè la relazione importa identità e simiglianza, secondochè si è detto di sopra. L' *identico* dicesi ciò che è una medesima cosa con un altro, e quindi può surrogarlo senza cangiamento di sorta; onde l' identità suona medesimezza, ed esprime la totale convenienza e conformità della cosa con seco stessa. Di qui è, che il genere è l' identico delle specie; e la specie è l' identico degl' individui. All' identico si oppone il *diverso*, il quale a misura che va crescendo di gradi dà luogo ai concetti *disparati* e *opposti*. Le cose diconsi disparate quando la posizione di una non involge la nega-

zione dell' altra, come la giustizia e la prudenza: diconsi opposte poi, quando colla posizione di una si toglie l'altra. Ma anche l' *opposizione* può esser doppia a misura che va crescendo sempre più di gradi; onde nascono i *contrarii* e i *contraddittorii*. Le cose sono contrarie se la posizione di una involge la negazione dell' altra, ma per modo che possonsi trovare nello stesso soggetto, sebbene in ordine a diversi oggetti, come l'amore e l' odio; laddove i contrarii diventano contraddittorii quando sempre si escludono a vicenda, perchè riguardano lo stesso oggetto, come la luce e la tenebra, il possibile e l' impossibile.

3.ª Categoria.

1. Di sopra dicemmo, che l'Ente vien contemplato dalla mente umana e come reale e come ideale infinito; e quindi come Primo ontologico e Primo psicologico di tutte cose e di tutte le idee, sebbene il reale e l' ideale in Dio s' identifichino. Dicemmo pure, che l' Ente, come reale (forza infinita) è tipo dell' esistente, come individuo; e come ideale, è tipo dell' esistente, come copia: la quale dottrina è conforme a quella di Platone e di Aristotile, riconoscendo il primo la teoria dei tipi generici e specifici contenuti nel seno del Logo, e il secondo quella degli universali, che in sostanza tornano la medesima cosa. Ora, quanto all' ideale divino, egli è mestieri mettere in rilievo una avvertenza importante, la quale sparge non poca luce sulle dottrine dianzi sviluppate e su quelle che seguiranno. L'Ente, come ideale infinito, è da riguardarsi ancora nel giro del reale finito e in quello dello scibile umano: nel primo aspetto l' ideale divino è tipo dell' esistente come copia, e nel secondo aspetto è il sommo sole delle intelligenze create; e come tale, è desso la prima luce eterna; il primo vero; il supremo criterio dei veri; la prima fonte delle idee; il primo giudizio, e il primo principio dell' umano sapere. Quindi è che l' idea divina non è solamente il prototipo dei tipi, che noi abbiamo esplicati a sufficienza nella prima e seconda Categoria, ma è ancora il sommo sole delle intelligenze create; e come tale, ci faremo ad esplicarlo nelle Categorie che seguono. Tanta è adunque la importanza della presente avvertenza, che ella serve a porre

in chiaro il collegamento delle Categorie e il conserto mirabile delle dottrine, che abbiamo fra mano. E imprima ci facciamo a discorrere dell' evidenza e della certezza, del primo vero e del criterio dei veri; e in ciò saremo brievi, avendone fatto parola nel primo volume.

2. Quanto all' evidenza egli è da sapere che siccome in Dio dal reale nasce il possibile, e dal possibile l' intelligibile; così dall' intelligibile scaturisce l' intelligibilità assoluta, ch' è la luce eterna di tutte cose: ora la luce eterna delle cose è appunto l' evidenza. L' evidenza adunque è quella luce ideale, per cui l' Ente, manifestandosi alle intelligenze come sommo sole, loro attesta la propria realtà e quell' atto medesimo con che si mostra all' intuito dello spirito contemplante. La quale luce, irraggiando ancora, mediante l' atto creativo, ogni altro oggetto dell' umana cognizione, lo rende per tal modo conoscibile dalla facoltà conoscitiva dello spirito, che se lo rende proprio col mezzo della parola. Di qui è, che l' Idea è evidente per sè stessa, perchè intelligibile assoluto e quindi indimostrabile: laddove le cose create, essendo dotate di una intelligibilità relativa e partecipata, non sono evidenti per sè stesse, ma in virtù dell' Idea. Quindi l' evidenza come dicemmo altrove, è obbiettiva non subbiettiva: non esce dallo spirito, ma vi entra e lo penetra: vien dal difuori non dal didentro: l' uomo la riceve, non la produce, e ne è partecipe, non autore. Di qui è ancora, che bisogna ammettere una doppia specie di evidenza; l' una metafisica e assoluta, l' altra fisica e relativa, e il vincolo delle due evidenze è l' atto creativo. Il che spiega i diversi caratteri di tali evidenze o di altre specie; i quali, per la metafisica, consistono nella necessità assoluta, e quindi nella impossibilità assoluta del contrario; per la fisica, nella necessità relativa e nella rispettiva impossibilità dell' opposto, cioè in tanta necessità ed impossibilità, quanta è richiesta dalle attinenze di questa luce secondaria coll' originale splendore da cui deriva, onde l' evidenza fisica sottostà alla metafisica, come l' intelligibile relativo all' assoluto. Nell' evidenza metafisica si fonda l' evidenza morale, di cui discorrono ancora i filosofi; e la seconda si distingue dalla prima, in quanto l' una rampolla dall' Ente, come intelligibile assoluto, e l' altra dall' Ente, come sommo bene morale. Dall' evi-

denza nasce la certezza; la quale è la ferma convinzione, che acquista lo spirito umano, della realtà dell'Ente, dell'esistente e del loro intimo collegamento, cioè dell'atto creativo. Imperocchè l'Idea, come somma evidenza, affacciandosi allo spirito dell'uomo, gli attesta la propria realtà e la realtà delle cose finite per l'atto creativo: lo spirito umano ascolta la voce dell'Idea rivelatrice di sè e del mondo reale e contingente, l'accoglie come infallibile, perchè voce di Dio; e aggiustandole assentimento e fede, se ne convince e persuade, la ripete a sè e agli altri come oracolo divino. Quindi è, che sebbene la certezza sia subbiettiva; nulladimeno tiene il suo fondamento nell'obbiettività dell'evidenza, di cui è ella, per così dire l'eco e la ripetizione; e però la certezza, che noi abbiamo delle cose non può tornare meno autorevole dell'evidenza, altrimenti lo scetticismo sarebbe inevitabile. Di qui è, che le varie specie di certezza sono la ripetizione subbiettiva delle varie specie di evidenza; e siccome abbiamo detto esserci triplice specie di evidenza; così dobbiamo ancora riconoscere triplice specie di certezza, cioè metafisica, fisica e morale, a misura che lo spirito umano si fa a ripetere a sè e agli altri le verità metafisiche, fisiche e morali. Senonchè egli è da notare, che la certezza morale essendo assoluta e relativa, così la prima si fonda sul buono divino, e quindi sull'autorità di Dio, e la seconda sul buono umano, e quindi sull'autorità dell'uomo, che asserisce un fatto, e ammette pure dei gradi.

3. Ora sul fondamento inconcusso dell'evidenza e della certezza si asside il vero compiuto e totale, e quindi il criterio dei veri parziali; i quali sono connessi fra loro gerarchicamente, in quanto gli uni dipendono dagli altri, e tutti da un solo vero supremo, come proveremo nella Categoria seguente. La quale gerarchia dei veri e delle idee non si può concepire dalla mente umana, atteso la sua limitazione, altrimenti che in quanto le une contengono le altre. Così le idee delle qualità si concepiscono contenute in quelle delle specie; le idee delle specie in quelle dei generi; e le idee dei generi inferiori in quella del genere sommo, cioè dell'*Ente*. Però non così avviene nel giro dell'Ente concreto, in cui il reale e l'ideale s'immedesimano insieme e tornano la stessa cosa, secondochè si è detto di sopra. Ma che cosa è il vero? quale

n' è il suo criterio? Il vero è l'affermazione dell' Essere; l' Essere è l' Idea delle idee, cioè l' intelligibilità per essenza; e quindi la fonte suprema dell' evidenza e della certezza. Di qui è, che il vero si converte coll' Essere; e siccome al vero si oppone il falso, il quale è perciò la negazione dell' Essere cioè il nulla, così il falso si converte col nulla. Se il vero è l' affermazione dell' Essere havvi quindi una doppia specie di vero, l' uno obbiettivo, l' altro subbiettivo, a misura che quella affermazione si contempla come fatta dalla mente divina od umana. Di che seguita che il vero obbiettivo si fonda immediatamente sull' evidenza, e il vero subbiettivo solo mediatamente, poichè il suo fondamento prossimo è la certezza. Ora se la certezza è legittimata dell' evidenza, egli è chiaro altresì che il vero subbiettivo è legittimato dal vero obbiettivo, il vero parziale e relativo del vero totale ed assoluto; e quindi i veri dal Vero, le idee dall' Idea. Mediante la quale concatenazione logica i veri si appoggiano a vicenda, come le pietre e i mattoni connessi in un muro come dice il Bossuet; e quindi i veri parziali e relativi si *approssimano* al vero totale ed assoluto, il quale è autonomo per eccellenza. In questa suprema autonomia del vero consiste appunto il criterio; poichè il criterio del vero non può essere che il vero stesso secondo il Gioberti. Ma siccome, quanto alla gerarchia dei veri, egli avviene che il vero subbiettivo dipende dal vero obbiettivo, il vero parziale e relativo dal vero totale ed assoluto; così il vero compiuto è il criterio dei veri parziali, l' Idea delle idee; e quindi rispetto al vero obbiettivo il criterio è l' evidenza, come rispetto al vero subbiettivo il criterio è la certezza; e in ogni caso si verifica sempre che il criterio del vero non può essere che il vero stesso. Le quali dottrine così esplicate valgono tant' oro a conciliare insieme le due sentenze opposte dei filosofi; dei quali taluni vogliono il criterio del vero come puramente subbiettivo, ed altri il ritengono come esclusivamente obbiettivo; e il loro errore consiste nel non averne saputo determinare la vera natura. Imperocchè i subbiettivisti la ripongono in una proprietà o disposizione dello spirito di assentire al vero, o pure ne fanno un risultato delle operazioni dell' animo in ordine al vero medesimo; laddove tra gli Oggettivisti havvi chi intende riporla in una cosa

estrinseca e indipendente dallo spirito umano, ma non residente nella verità. Le due sentenze, lavorando sul vago e sul falso, conducono dirittamente allo scetticismo assoluto, che è la vera morte della scienza. Se non che tra gli Oggettivisti havvi, secondo il Gioberti, un doppio sistema sofistico ed opposto: 1.° il sistema volgare dei razionalisti, che consiste nel dedurre i veri da certi principii che sono chiari ed evidenti per sè stessi; e l'errore sta in ciò che tali principii sono astratti e improduttivi: 2.° il sistema dell' Hegel; il quale pone il criterio nel complesso di tutte le scienze; e l'errore sta nel non dare alcuna maggioranza di evidenza ai principii. Il primo sistema non è che la monarchia assoluta dei principii, laddove il secondo è la loro democrazia, cioè l'eguaglianza di valore che hanno i principii in ordine alle conseguenze. Ora il vero sistema medio e dialettico è quello della gerarchia dei veri e della monarchia limitata dei principii, come risulta dalle dottrine di sopra esplicate; secondo il quale sistema il primo principio non è astratto, ma concreto, organico, e quindi fecondo, e s' illustra da sè. Ma la sua evidenza, rispetto all' uomo, non è perfetta; è potenziale, rudimentale, non attuale e compiuta. E in che modo si accresce? Collo sviluppamento; imperocchè l' evidenza per l' uomo è progressiva all' infinito; cresce colla scienza: le conseguenze perciò, a mano a mano che si svolgono, aggiungono evidenza ai principii; tuttavia questa evidenza ha la sua radice nei principii stessi, e questi hanno una vera monarchia temperata e scientifica, e quindi ci porgono il vero sistema da serbare in filosofia.

4.ª Categoria.

1. Nella dottrina della gerarchia dei veri mette fondo la teorica dell' origine delle idee e dei giudizii; imperocchè ciò che costituisce il principio della gerarchia dei veri è precisamente l' origine delle idee e dei giudizi. Or qual' è il principio della gerarchia dei veri? È l' Ente creatore, il quale è organico per eccellenza; dunque l' Ente creatore è ancora l'origine delle idee e dei giudizii. E qui è d'uopo avvertire che la quistione dell' origine delle idee non riguarda direttamente il problema dell' origine del pensiero

e della conoscenza umana, di cui abbiamo fatto parola nella prima parte, e dovremo eziandio discorrerne nella Psicologia, ma bensì concerne la genesi ontologicale dei concetti, e quindi accenna al modo di determinare la vera natura della dipendenza che le idee hanno da un solo principio. Senza la quale dottrina egli torna impossibile a poter risolvere compitamente non solo il problema psicologico della cognizione umana, ma ancora il problema cosmologicale dell' esistenza dei corpi; poichè non occorre quistione capitale di psicologia e di cosmologia che si possa risolvere senza risalire ai dettati ontologici, onde risulta la preeminenza dell' Ontologia sulle altre parti della Metafisica. Quanto al problema generico dell' origine delle idee, che dal Locke in poi venne considerato come principalissimo in filosofia fino ai nostri giorni, egli è da sapere che i psicologi moderni sono tutti di accordo nel presupporre che le idee nascono le une dalle altre, per via di generazione. La quale, importando la preesistenza del generato nel generante; esclude la produzione dal nulla; e non è propriamente altro, che una emanazione, per cui quello che prima trovavasi implicato in un' altra cosa, si esplica e comincia a sussistere da sè. Perciò quando si afferma che un concetto è generato, si vuol dire che l'elemento integrale del primo si contiene nel secondo. Così i psicologi sensisti, che fanno derivare tutte le idee dai sensi, pretendono di trovare nei sensibili il germe di tutti gli elementi integrali, onde si compone il nostro sapere. Pretensione assurda e combattuta felicemente dai psicologi razionalisti; i quali convengono nell' affermare che gl' intelligibili non possono in nessun modo esser generati dai sensibili; e aggiungono che fra gl' intelligibili, gli uni generano gli altri. Ora i fautori di questa sentenza si possono distinguere in due classi. Gli uni, come Aristotile, Emmanuele Kant, i moderni eclettici di Francia, ed altri ancora, ammettono parecchi intelligibili primarii, da cui i secondarii derivano. Gli altri poi riconoscono espressamente, o paiono di riconoscere una sola idea prima, da cui tutte le altre provengono, per via di generazione. Fra i filosofi della seconda classe, il Rosmini, ch' è l' ultimo in ragione di tempo, vuol essere reputato uno dei primi in ragion di merito, per ciò che concerne la discussione presente. Questo punto della teorica rosminiana siccome venne

da noi soltanto accennato nello stabilire la dottrina del Primo filosofico; così è mestieri dover essere discusso brievemente in questo luogo.

2. Il Rosmini stabilisce primieramente, che tutte le idee derivano da quella dell'ente possibile; secondariamente, che questa provenienza si fa per via di generazione, in quanto l'elemento intelligibile di tutti i concetti si contiene nell'idea dell'ente. Di queste due sentenze è da ammettersi la prima, sostituendo solo all'idea dell'ente possibile l'idea dell' Ente reale, a tenore delle cose dianzi discorse: ma non è da ritenersi affatto la seconda; poichè nessuna idea può nascere dal concetto dell' Ente per via di generazione propriamente detta, come vedremo. Secondo il Rosmini, l'idea dell'ente possibile genera tutte le altre idee, mescolandosi cogli elementi sensitivi, che si apprendono per via del senso interiore ed esteriore. Ogni idea secondaria, costando di un elemento sensibile e di un elemento intelligibile, l'ultimo di questi due componenti, secondo lui, non è altro, che l'idea dell' essere. Così, per esempio, l'idea dell' essere collegandosi con quei sensibili, che qualità o modificazioni si chiamano, ci porge il concetto di sostanza; cogli effetti, l'idea di causa; col proprio pensiero, la nozione di forza intelligente; e così via discorrendo. Donde segue che tutte le idee, come idee, sono veramente generate da quella dell'ente, giacchè in questa unicamente risiede il loro principio intelligibile. Anzi propriamente parlando, tutte le idee, come idee, sono identiche a quella dell' ente, e non si possono chiamar generate, se non in quanto questa medesimezza si misce colla varietà dei sensibili.

3. Il ragionamento è ingegnoso; ma io non il credo possibile, dice il Gioberti, conciliarlo col vero e coi fatti. La prima conseguenza, che se ne trae, si è, che l'uomo non ha molte idee, come si è finora creduto dai migliori psicologi; ma bensì una sola idea, cioè quella dell'ente nella sua maggiore astrattezza, che il Rosmini appella *ente possibile*. Ora questo pronunziato conduce in psicologia ed in logica al sistema del Condillac, che trovava una perfetta medesimezza in tutte le nostre cognizioni, e considerava la scienza, come una lingua ben composta e ordinata, come una algebra speculativa, che trasforma sotto varii segni lo stesso concetto. In Ontologia poi esso mena direttamente al panteismo dei filosofi tedeschi, che ripon-

gono nella identità universale il solo vero assoluto. Se non che, secondo il Rosmini, la base dell' identità versando nella sola idea dell' ente possibile, che, disgiunto dal reale, non può sussistere, la prefata dottrina per tal rispetto conduce allo scetticismo e al nullismo. Non è certamente necessario dichiarare, che queste illazioni erano alienissime dalla mente del dotto e religiosissimo autore; ma se ne fa menzione, come di quelle conseguenze rigorose e recondite, che sfuggono talvolta all' avviso degl' ingegni più cauti e più perspicaci.

4. Nè l' introdurre, secondo il Rosmini, la varietà dei sensibili basta a spiegare la varietà dei concetti, e il loro accozzamento con quell' intelligibile unico; imperocchè i molti sensibili non ci potranno mai dare altro, che un solo intelligibile. Ora ella è cosa di fatto che l' uomo possiede un gran numero d' intelligibili, i quali svariano onninamente dai sensibili, con cui si accozzano. Così, verbigrazia, i colori, i suoni, gli odori, e simili, sono sensibili; ma le idee di qualità, di effetto, di sostanza, di causa, e somiglianti, son nozioni intellettive, nelle quali si trova un elemento mentale, che è tanto distinto dall' impressione sensibile, quanto dal concetto intelligibile dell' ente possibile e generico. Secondo il Rosmini, l' idea di sostanza è la relazione dell' ente verso la qualità, come l' idea di causa è la relazione dell' ente verso gli effetti. Ciò si concede, se sotto il nome di qualità e di effetti s' intendono sensibili misti ad intelligibili; ma se si vogliono significare meri sensibili, non che poter comprendere la prefata asserzione, non si vede certo a tal ragguaglio nè anco in che modo le qualità si distinguono dagli effetti. Se il concetto dell' ente è l' unico intelligibile, e quasi il prisma interposto fra la mente e i sensibili, che vengono per esso convertiti in idee, non si può certamente più intendere, come le idee nate da tal connubbio sieno molte, e non una sola; nè come si abbiano, per esempio, i concetti di sostanza, causa, qualità, effetto, così distinti e spiccati gli uni dagli altri, che qualunque sforzo d' ingegno non può ridurli ad un solo.

5. Inoltre se dalla sfera delle cose sensibili si fa passaggio a un ordine superiore, allora l' impossibilità della generazione ideale ci parrà ancor più chiara. Così, esempigrazia, noi abbiamo le idee di unità, d' infinito, di eterno, d' immenso, di santità, e simili; le quali non si contengono

in quella dell'ente possibile, benchè ne sieno indivise e inseparabili. L'inseparabilità non è la medesimezza, poichè non esclude la distinzione almeno mentale. L'Ente, qual ci è dato dall'intuito, è certamente uno, infinito, eterno, immenso, santo, e dotato di tutte quelle perfezioni, che chiamansi apodittiche, morali e metafisiche; perchè al parer nostro, è un vero concreto, che racchiude una sintesi ideale; ma ciascuno di questi concetti è tuttavia distinto intellettualmente dall'idea dell'ente astratto, possibile, e schiettamente preso, a tenor del Rosmini. Anzi, secondo la dottrina dei buoni Scolastici e dei Padri della Chiesa, l'idea medesima dell'Ente concreto è mentalmente distinta dai concetti delle sue varie perfezioni, e questi pure si distinguono fra loro, benchè gli uni e gli altri sieno indisgiunti. Il concetto dell'Ente, dice il Gioberti, è il centro, in cui si appuntano, quasi raggi, le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso, o lati di un poligono infinito. Esso è semplicissimo, e tuttavia riunito indissolubilmente a una moltitudine di concetti, che si accozzano in una perfetta unità obbiettiva, per forma che la moltiplicità non ha luogo, fuori del pensiero nostro e delle attinenze esteriori dell'Ente medesimo. Se si piglia il concetto dell'Ente col corredo delle nozioni, che necessariamente l'accompagnano, queste nozioni se ne possono dedurre logicamente, poichè vi son già comprese dalla mente contemplatrice; e in tal caso si opera sopra una idea composta, e non sopra una idea semplice; il che non venne avvertito dal Rosmini. Se non che, anche in questa occorrenza sarebbe improprio il dire che le idee dedotte si generano dall'idea complessa; trattandosi manifestamente di semplice analisi e di disgregazione, non di generazione.

6. Adunque il concetto dell'Ente concreto o d'astratto, reale o possibile, non genera gli altri concetti, parlando con proprietà di vocaboli. Tuttavia egli è vero che li produce in qualche altro modo, giacchè tutte le idee presuppongono quella dell'Ente, e s'inviscerano in essa. Egli è impossibile il pensare a qualunque cosa, senza avere il concetto dell'Ente; laddove si può pensare all'Ente semplicemente preso, senza possedere alcun altro concetto. L'Ente è intelligibile per sè stesso; dove che gli altri concetti, eziandio razionali, s'intendono in virtù dell'Ente. Il Ro-

smini ha dunque ragione di considerare in questo senso la nozione dell' Ente, come l' origine di tutte le nostre cognizioni; e l'avère aggiunta nuova luce e questa verità antica e importantissima gli assegna un alto seggio nella schiera più onorata dei psicologi.

7. Ora esclusa la generazione, e ammessa una produzione qualunque, rimane a cercare, qual sia in ispecie cotal produzione, per cui tutti i concetti derivano da quello dell' Ente, senza esserne generati. Si potrebbe procedere in questa investigazione, cominciando a fare una accurata analisi dei singoli concetti, e poscia dimastrando per via di sintesi come ciascuno di essi si cannette colla nozione fondementale dell' Ente; ma questo lavoro, che uscirebbe affatto dai limiti della presente Istituzione, ci fu promesso dal Gioberti da fare a suo tempo, e che avrebbe eseguito maestrevolmente, se la immaturità della morte non ce l'avesse rapito nel meglio dei suoi lavori, e di cui rimpiangiamo ancora la perdita tragrande.

8. La quistione della origine delle idee dipende dalla formola ideale, e non si può risolvere pienamente senza di essa. Secondo la quale gl' intelligibili si vogliono distinguere in due classi; l' una contiene i concetti, che chiamansi necessarii e assoluti, perchè riguardano l'Ente solo; l'altra abbracoia i concetti contingenti e relativi, che concernono le esistenze. Per ora questi intelligibili si considerano in sè stessi, senza esaminarli, rispetto alla facoltà conoscitiva dell' uomo; poichè di ciò dovrà tenersi discorso apposito nella psicologia. Se non che, per somministrare un fondameato legittimo alla distinzione introdotta fra queste due schiere di concetti, egli basta il considerarli in sè stessi, e ragguagliarli fra loro, essendo essi differentissimi e contrassegnati da due note affatto contrarie, quali sono il necessario e il contingente. Ciascuna di queste due schiere si rannoda intorno a un concetto unico, principale, fondamentale, predominante: il quale per la prima classe è il concetto dell' Ente, per la seconda quello di esistenza. La parola *Ente* esprime ciò che è; il che importa che l' Ente non è, nè può essere pura potenza, ma bensì un' atto purissimo e semplicissimo, secondo il linguaggio degli Scolastici; conforme a quello dei Padri della Chiesa. La voce poi *esistenza*, la quale deriva dalla latina *existere*, composta della particella *ex* e del verbo *sistere*, e che suona

in buono italiano *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *manifestarsi*, significa propriamente l'esplicazione di una cosa, che prima era come occulta, avviluppata, implicata in un'altra e che uscendone si rende visibile di fuori. Questo è il suo senso proprio ed etimologico, donde nasce il metaforico, che si dà alla parola *esistenza* nella nostra volgare favella. Ma la propria significanza della dizione italiana, benchè metaforica, rispetto alla latina, in quanto applica all'ordine metafisico delle cose ciò che latinamente si dice dell'ordine fisico, le risponde tuttavia a capello per un'altro verso; imperocchè nei due concetti si accenna il passaggio di una cosa dalla potenza all'atto. Il quale passaggio rivela l'attuazione della potenza, che, giusta l'antico vocabolo, è meramente esplicativa, laddove nel moderno è produttiva e creatrice; onde risulta che l'esistenza, differendo dalla voce Ente, che importa *atto puro*, come si è detto di sopra, rivela alla sua volta il concetto della *potenza* e dell'*atto*. Quindi è che la voce *esistenza*, quando si adopera con proprietà maggiore, altro non è, che *la realtà propria di una sostanza attuale prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla*. Dalle quali dottrine consegnita, che se la voce Ente significa ciò che *è da sè*, *in sè e per sè*, la voce poi esistenza esprime ciò che *è da*, *in*, *per* l'Ente, verso cui ha quella stessa attinenza, che l'effetto verso la sua cagione. Ora avendo esaminata a sufficienza la natura di queste due idee madri, resta che per trovare l'origine delle altre, la discussione si può ridurre a tre quesiti: 1.° in che modo tutti i concetti assoluti procedono dell'idea dell'Ente? 2.° In che modo tutti i concetti relativi si collegano colla stessa idea? 3.° Siccome le nozioni relative si rannodano intorno a quella di esistenza, che ha fra di esse la maggioranza, come l'idea dell'Ente primeggia fra i concetti assoluti, si chiede altresì, se i concetti relativi nascono in qualche guisa dall'idea di esistenza, quasi da anello intermedio fra loro e l'Ente? E in caso che ne nascono, si domanda in che modo si faccia questa derivazione?

1.° quesito. *In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente?* Sotto il nome di Ente qui non s'intende l'ente astratto e possibile del Rosmini, ma l'Ente reale assoluto, quale si affaccia all'apprensione immediata

dell' intuito. L' Ente è intelligibile per sè stesso. Ora egli è impossibile allo spirito umano il pensare l' intelligibile, senza credere insieme alla realtà del sovrintelligibile, senza essere intimamente persuaso che la realtà si stende assai più oltre che l' intelligibile, a rispetto nostro. Or l' elemento obbiettivo, che riguardo a noi porta il nome di sovrintelligibile, in ordine all' Ente dicesi essenza. Il Gioberti chiama essenza senza più, l' essenza reale, come chiama Ente senza più, l' Ente reale; poichè questo modo di parlare pare conforme alla genuina significazione delle voci, e all' uso degli scrittori, i quali sogliono distinguere la voce essenza coll' epiteto di razionale, quando l' adoperano per significare la notizia, che noi abbiamo delle cose. L' essenza è dunque quello che vi ha di reale, e nel tempo stesso d' inescogitabile, negli oggetti. Ciò posto, egli è forza affermare che tutte le proprietà dell' Ente debbono scaturire dalla sua essenza, e fare, per via di essa, una unità perfettissima; tanto che uno spirito, che potesse conoscere questa essenza, non troverebbe più nessuna distinzione mentale fra le doti e le perfezioni dell' Ente increato. Nel quale senso si può dirittamente affermare che i concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto; il quale non è già il concetto di Ente da noi posseduto, ma quello di essenza, onde siamo privi. Cosicchè gli attributi dell' Ente ci paiano come distinti gli uni dagli altri, benchè ne sia manifesto, che in effetto si unizzano e medesimano insieme, e che il non poter noi al presente concepire questa unità assoluta, nasce dal difetto della nostra comprensiva, che non può abbracciare l' essenza. Ma donde infine derivano, a rispetto nostro, le idee assolute, che ci rappresentano le proprietà dell' Ente? Rispondo che non provengono da alcuno altro concetto, ma ci vengono date simultaneamente coll' idea dell' Ente; la quale ha sovra di esse un primato logico, non cronologico. L' idea dell' Ente coi concetti indivisi di eterno, immenso, uno, infinito, e simili, con tutto il corredo delle idee assolute, forma la sintesi primitiva dell' intuito, la quale è una vera rivelazione. Noi veggiamo la sintesi ideale, come la sintesi naturale il mondo dell' Ente, come quello delle esistenze, per una percezione immediata e intuitiva. Le varie porzioni di questa sintesi ideale sono fra loro indissolubilmente connesse e intessute; hanno una dipendenza lo-

gica dall' idea dell' Ente, senza esserne generate, senza che i loro elementi s' inchiudono in essa, quale si affaccia allo spirito nella propria semplicità nativa. Esse compongono un moltiplice razionale, che obbiettivamente si riduce a unità perfettissima. Che se l'Uno reale piglia pel nostro intuito l' aspetto di una moltiplicità mentale, ciò nasce dalla oscurità impenetrabile, che involge l' essenza dell' Ente. Si conchiude adunque, rispondendo al quesito proposto, che *i concetti assoluti procedono dall' idèa dell' Ente, non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica.*

2.° quesito. *In che modo tutti i concetti relativi procedono dall' idèa dell' Ente?* Ricordiamoci che il mondo della cognizione è parallelo a quello della realtà, e che noi conosciamo il reale, in quanto lo percepiamo, contuttochè la percezione che ne abbiamo non sia interna e perfetta. Ora, giusta gli ordini del mondo reale, le cose relative cioè le esistenze, derivano dall' Ente assoluto, in quanto ne sono create; se adunque l' intuito, che abbiam degli oggetti, contemplando l' atto creativo, alla loro natura intrinseca si conforma, i nostri concetti relativi debbono essere effetto non di generazione, ma di creazione. Se i concetti relativi fossero generati dall' Idea nella subbiettività loro, ne seguirebbe che le esistenze sono generate e non create dall' Ente; dogma panteistico ed assurdo. L' aver voluto cercare la generazione delle idee, in vece d' investigarne solamente la produzione o la processione, è ciò che ha svisato quasi tutti i psicologi. I quali camminando, secondo gli ordini del psicologismo, e pigliando le mosse dai sensibili interni od esterni, nei quali è impossibile il raccapezzare la nozione di causalità creativa, e dove ogni produzione è una emanazione o generazione, applicarono questo concetto al modo della produzione ideale, e viziarono la scienza ideologica: alcuni lo applicarono eziandio alla produzione reale, e architettarono una Ontologia panteistica, come quella che oggi regna fra gli Alemanni. L' Ontologismo tenendo la via contraria, che è la sola legittima, ci obbliga ad asserire di tutti i concetti relativi ciò che dianzi affermammo della loro radice, cioè dell' idea di esistenza, e conchiudere, che *i concetti relativi nella subbiettività loro procedono dall' idea dell' Ente, non per via di generazione, ma per via di creazione.*

3.° quesito. *I concetti relativi dipendono altresì dall' idea di esistenza? E in che consiste questa dipendenza speciale?* L' idea di esistenza esprime generalmente la dipendenza del reale creato dal reale increato, cioè dall' Ente; e quindi il termine estrinseco e contingente dell' atto creativo. Egli è dunque chiaro che tutti i concetti relativi presuppongono logicamente l' idea di esistenza, come i concetti assoluti presuppongono l' idea dell' Ente. Ma il concetto di esistenza inchiude solo una relazione generica del creato verso l' Ente creatore, e non contiene gli elementi speciali, per cui gl' intelligibili relativi si differenziano fra di loro. Così, verbigrazia, il divario, che corre fra la sostanza seconda e la causa seconda, fra le qualità e gli effetti, non si può dedurre dalla semplice nozione di esistenza. La radice di questi varii concetti, e della realtà corrispondente, è l' essenza dell' esistente; la quale non è meno inescogitabile, che l' essenza dell' Ente; tanto che, se conoscessimo questa essenza, potremmo dedurne tutto il complesso dei concetti relativi, come i concetti assoluti dall' essenza assoluta. Si conchiude adunque che *i concetti relativi non procedono dall' idea di esistenza, per via di generazione o di produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica.*

9. Dalle quali dottrine egli è facile avvertire che questa teorica giobertiana sull' origine delle idee concorre nella sostanza con quel gran principio del Vico che « in Dio il Vero si converte *ad intra* col generato, *ad extra* col fatto ». Imperocchè l' Ente, mediante l' atto creativo traendoci dal nulla all' esistenza, ci si rivela col corredo mirabile delle sue perfezioni, le quali non sono concepibili senza l' idea dell' Ente, onde nasce quella loro dipendenza logica, di cui abbiamo discorso; e colla medesima azion creatrice ci dà notizia delle cose contingenti, al novero delle quali si appartiene il nostro spirito.

5.ª Categoria.

1. La quistione dell' origine delle idee, che si è veduta in intima connessione col Primo filosofico, si collega strettamente ancora con quella dei giudizii sintetici e analitici; la quale ha menato tanto rumore nella famiglia dei psi-

cologi, senza poter essere risoluta appieno per le ragioni discorse nella Categoria precedente. Imperocchè se niuna idea nasce per via di generazione dall' idea dell' Ente, ne segue, che salvo la replicazione di tal concetto sopra sè stesso significata nel primo membro della formola ideale, tutti i giudizii razionali sono sintetici. Dunque la realtà del giudizio sintetico *a priori* non dipende dalla struttura dello spirito umano, secondo l' avviso della scuola critica, nè da una genesi ideale, che ripugnerebbe alla natura di tal giudizio, quando il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s' inchiuggano; ma bensì da una sintesi obbiettiva, che risponde alla sintesi mentale e la partorisce. E però per ben comprendere la natura di siffatti giudizii egli è mestieri rifar per ordine la dottrina, secondo il processo ontologico da noi tenuto finora; risalendo al concetto dell' Ente, considerato nella sua obbiettività reale, e quindi scendendo al processo psicologico, che deriva dal primo.

2. La sintesi obbiettiva costa di idee semplicissime, poste, per così dire, le une fuori le altre, ma strettamente collegate insieme per semplice dipendenza logica, secondochè si è detto di sopra, e formanti una sola unità perfettissima nell' idea dell' Ente creatore. Tanto che se queste idee fossero disposte per guisa, che l' una si contenesse nell' altra e così successivamente, giusta il parere dei psicologi, non solo cesserebbero allora di essere semplici, ma ancora non si potrebbe mai avere un nuovo concetto. Il che importa che le idee possono nascere le une dalle altre per via di disgregazione, e non di generazione; e ogni disgregamento presuppone una sintesi anteriore e primitiva. S' ingannarono adunque a partito tutti i psicologisti, i quali si stillano il cervello per mostrare come le idee nascono le une dalle altre, laddove il vero si è, che se le idee semplici possono derivare dalle composte, come aggregate d' idee, le idee composte si debbono formare a principio dall' accozzamento delle idee semplici, e niuna di queste può essere contenuta dalle altre; poichè, nel caso contrario, l' idea contenente non sarebbe semplice, come si presuppone, ma composta di altre semplici.

3. Ora questa sintesi obbiettiva si presenta all' intuito dell' uomo tale quale è in sè stessa, e per via della riflessione sussidiata dalla parola, partorisce la sintesi men-

tale. La quale corrisponde alla prima così perfettamente, come la copia al suo tipo, e non raccoglie altro che le attinenze esteriori dell' Ente; onde l' unità reale dello stesso, nella sua obbiettività considerato, diventa moltiplicità mentale, per via della riflessione. Se non che la sintesi mentale, figliuola della sintesi obbiettiva, vien considerata diversamente dai psicologi, i quali la ritengono, non come l' unione di idee semplici, che, dipendendo logicamente tra loro, esprimono le diverse attinenze esteriori dell' Ente reale, ma come una idea composta, onde nascono le altre idee per via di generazione; e in questo senso è vera la loro sentenza che *tutti i giudizii a priori sono analitici*. Ma quando si parla della sintesi obbiettiva, posta dinanzi all' intuito, e della sintesi mentale e riflessiva, presa nel senso degli Ontologi, allora il pronunziato contrario, che *tutti i giudizii sono sintetici, salvo il primo giudizio della formola ideale, è affatto inconcusso*.

4. Ora per esplicare viemeglio questa materia tanto difficile dei giudizii sintetici ed analitici egli è mestieri notare, che il giudizio in genere altro non essendo che l' affermazione dell' essere, seguita che siccome quest' affermazione si fa dalla mente divina, e si ripete dalla mente umana nel campo della riflessione; così havvi un doppio giudizio, cioè divino ed umano, quello obbiettivo e questo subbiettivo. Il primo vien pronunziato dall' Ente, dicendo: *Io sono;* e il secondo vien pronunziato dall' uomo, la cui intelligenza, comunicando colla intelligenza divina, non fa che ripetere a sè e agli altri il giudizio divino, dicendo: *l' Ente è*. Ora i giudizii subbiettivi sono *a priori* e *a posteriori;* dei primi la conoscenza degli elementi, onde si compongono, vien somministrata dalla ragione, e dei secondi dall' esperienza. I giudizii *a priori* sono assoluti e relativi; gli uni si compongono di concetti assoluti che s' incontrano nel concetto dell' Ente; e altri constano di elementi assoluti e relativi, e quindi si riferiscono all' esistente nelle sue attinenze coll' Ente. Finalmente i giudizii *a posteriori* si compongono di concetti relativi esclusivamente, e quindi si fondano tutti sul concetto di esistente. Così per esempio, questi giudizii: l' Ente è uno, l' Ente è eterno, sono sintetici assoluti; laddove i seguenti: l' esistente è nell' Ente, l' esistente è dall' Ente sono sintetici relativi. I giudizii del

le due classi sono del pari apodittici; ma la necessità degli uni è assoluta e deriva da loro stessi quella degli altri è reletiva, e nasce da un giudizio superiore dell'altra specie. Per tal modo i giudizii sintetici relativi sono necessarii, in quanto ciascuno di essi inchiude un giudizio assoluto.

5. Dalle quali dottrine si può ricavare che non solo si trovano molti giudizii di tal natura, come afferma Emmanuele Kant, ma che tutti i giudizii razionali primitivi, salvo un solo, sono sintetici. Imperocchè ogni giudizio è la cognizione del soggetto con un predicato. L'idea del soggetto o è semplice o composta. Se composta, essa viene a costare di molte idee semplici raccozzate insieme, e contemplate con un solo e semplice intuito, il quale ha forza di fare una sola idea di molti concetti; dando loro una unità mentale. Ma questa unione di varie idee in una, è opera di altrettanti giudizii, quante sono le idee; di maniera che, per dichiarare la formazione di cotal giudizio composto, bisogna risalire a molti giudizii primitivi, nei quali l'idea del soggetto sia semplice. Ora, se l'idea del soggetto è semplice, egli è chiaro che in essa non si può racchiudere il concetto del predicato, e perciò la congiunzione dell'uno coll'altro è sintetica, e non analitica. Il solo giudizio razionale primitivo e analitico è quello che si fonda sulla medesimezza, e viene espresso così: *ciò che è, è*, val quanto dire: *l'Essere è l'Essere;* e questo giudizio primitivo di ragione è analitico, perchè esprime l'identità stessa nella sua fonte; ed è formato di un soggetto e di un predicato, che non si distinguono dalla copula di ogni giudizio, e sono una semplice replicazione di essa su sè medesima. E se tutti i giudizii primitivi razionali sono sintetici, siccome i filosofi tengono per indubitato che sieno sintetici i giudizii primitivi sperimentali, e come essi dicono *a posteriori*, ne segue che havvi una mirabile corrispondenza fra il mondo sensibile e l'intelligibile, fra il nostro modo di conoscere la natura e quello d'intendere le verità che le sovrastano, e sono oggetto della ragione. Imperocchè nell'un caso e nell'altro, la nostra cognizione primitiva è una sintesi di idee semplici, poste, siccome si è detto di sopra, le une fuori le altre, ma strettamente collegate insieme, e formanti una sorta di unità maravigliosa. E siccome quando noi contempliamo cogli occhi del corpo dalla vetta di

un monte l' immensa espansione della campagna, o del mare, o del cielo stellato, questa prospettiva si compone per noi di un numero incalcolabile di sensibili minutissimi e talvolta svariatissimi, contigui e collegati nell'unità del tempo e dello spazio; così quando coll' occhio della mente andiamo al di là delle sensibili apparenze, e consideriamo gli oggetti intelligibili, così in sè stessi e fra di loro, come nelle loro attinenze verso i sensibili, la prospettiva intellettuale che si apre al cospetto nostro, è composta altresì di moltissimi concetti semplici, uniti fra di loro, e colle impressioni sensitive, non già in modo contingente, nè nello spazio e nel tempo, come i sensibili, ma nel centro di una unità superiore, e con una assoluta necessità. Ora i psicologi, che rigettano i giudizii sintetici *a priori*, sono mossi a farlo, sol perchè si sentono impotenti a dichiarare come in tali giudizii il soggetto si unisca col predicato. Conciossiachè il predicato o si contiene nel soggetto, o vi manca. Se ci si contiene; il giudizio non è sintetico, ma analitico. Se non vi si contiene; o l'unione del soggetto col predicato è subbiettiva, o fortuita, o veramente obbiettiva. Se altri afferma che ella sia subbiettiva e risulti dalla struttura dello spirito, egli riesce al dubbio relativo della scuola critica. Se invece si tien per fortuita, cioè per effetto dell' abitudine, lo scetticismo assoluto di Davide Hume è inevitabile. Se poi si reputa obbiettiva, bisogna mostrare, in che risegga. Ciò non fu fatto, dice il Gioberti, nè tentato finora; e questa lacuna spiega la cattiva fortuna di tal sorta di giudizii. E non si è potuto fare, perchè si volle sempre procedere psicologicamente, e secondo tali ordini, che rendono la quistione insolubile. La chiave di essa può essere somministrata dal solo ontologismo.

6. Difatti abbiamo testè veduto che i concetti assoluti hanno una semplice dipendenza logica dall' idea dell'Ente, e che lo spirito umano non può vedere la ragione intima di questa dipendenza, perchè ignora l' essenza dell' Ente. Ora i giudizii assoluti sono tutti composti dell' idea principe assoluta, cioè della nozione dell' Ente, che n' è il soggetto, e di un' altro concetto assoluto, che n' è il predicato. Tali sono i giudizii: *l' Ente è uno*, *l' Ente è immenso*, e simili. Ora, siccome in questo caso non ci è dato di scorgere altro, che una semplice dipendenza lo-

gica, cioè una inseparabilità assoluta fra il soggetto e il predicato, senza penetrarne la ragione recondita, perciò non siamo in grado di spiegar questa sintesi. Ondechè l'ontologista non può meglio del psicologista dare una dichiarazione positiva e plausibile di questa specie di giudicati. Può bensì farlo negativamente; ciò che non è in balia del psicologista. E li chiarisce in modo negativo, facendo vedere che questa sintesi fra il soggetto e il predicato dee essere arcana, atteso la nostra ignoranza circa l'essenza dell'Ente, cioè del soggetto. Se noi conoscessimo questa essenza, ci troveremmo dentro tutto l'apodittico; i varii concetti razionali si riunirebbero in un solo concetto semplicissimo; alla sintesi succederebbe l'identità perfetta; e i giudizii tornerebbero tutti analitici, come quello, che risulta dal primo membro della formola ideale. Iddio infatti abbraccia ogni cosa con un solo intuito immanente, e con una idea unica, che è verso la divina mente ciò che è rispetto alla nostra il giudizio analitico. Ma siccome noi ignoriamo la divina essenza, così non ci è dato di apprendere il vero nella sua fonte; e l'Uno piglia agli occhi nostri l'aspetto del moltiplice. Laonde, se altri chiedesse, come mai l'Uno reale può dare accesso al moltiplice ideale, si risponderebbe acconciamente che l'Uno reale è l'essenza dell'Ente, la cui intima natura non è da noi conosciuta, se non in modo imperfettissimo. L'ontologismo adunque spiega sufficientemente la struttura dei giudizii sintetici assoluti, appurando da un canto la connessione logica del soggetto col predicato, e porgendo dall'altro canto una idonea ragione di ciò che vi si trova d'incomprensibile.

7. Quanto poi ai giudizii sintetici relativi *a priori* che nascono dall'unione di un concetto relativo con un assoluto, la sintesi, che corre fra il soggetto e il predicato, è quella medesima, che passa fra l'Ente e l'esistente, cioè la creazione. Però in cotali giudizii, la sintesi reale fra i due termini essendo l'atto creativo, la sintesi intellettiva, che vi corrisponde e forma il giudizio, è l'intuito di tale atto. E veramente il giudizio sintetico relativo *a priori*, è composto di un attributo, che non è nel soggetto, e tuttavia si congiunge necessariamente con esso. Il soggetto adunque produce l'attributo, benchè non lo contenga; ora che cosa è produrre una qualche cosa, senza contenerla preceden-

temente, se non crearla? Dunque nel giudizio sintetico relativo il soggetto del giudizio crea il predicato, cioè l'Ente crea l'esistente. E così l'intuito dell'atto creativo dichiara compitamente questa classe di giudizii razionali; i quali ripugnerebbero, secondo le teoriche degli emanatisti e dei panteisti. La dualità psicologica, onde si compone il giudizio, si riduce alla dualità ontologica espressa dalla formola ideale. Il giudizio sintetico relativo rappresenta il primo fatto, come il giudizio sintetico assoluto significa il primo vero. Dalle cose dette si scorge che tutti i giudizii sintetici relativi si riducono alla formola ideale: *l'Ente crea l'esistenze;* e inchiudono, come essa, il primo giudizio assoluto: *l'Ente è*. Gli stessi assiomi di sostanza e di causa sono semplici applicazioni particolari della formola suddetta, e ne traggono il loro valore assoluto e apodittico. Infatti, benchè tali assiomi, ridotti a una forma secondaria, riflessa e psicologica, si esprimono in questi termini: *ogni qualità dee aderire a una sostanza; ogni effetto dee avere una causa*, pure la loro espressione primitiva, intuitiva e ontologica corre a rovescio, e può significarsi dicendo, che *la sostanza sostiene la qualità, la causa produce l'effetto;* dove si vede chiaramente che essi dipendono dal fatto ideale della creazione. E qui non si è fatto punto parola dei giudizii sintetici, composti di concetti meramente relativi, senza alcuno elemento assoluto, poichè tali giudizii non sono mai nè possono essere *a priori*.

8. Dai giudizii nasce il raziocinio, che è una serie di giudizii sintetici connessi gli uni cogli altri; i quali sono *a priori* ogni qualvolta il discorso ha un valore metafisico. Ora una serie di giudizii sintetici *a priori* importa fuori dello spirito umano una sintesi obbiettiva, cioè una serie di dualità scambievolmente connesse; la quale non può rinchiudersi nel suo giro delle esistenze, ma dee intrecciarsi coi concetti ideali; altrimenti non avrebbe un valore assoluto e metafisico. Se il raziocinio consta soltanto di concetti assoluti, la sintesi obbiettiva, a cui corrisponde, è l'Idea, cioè la nozione dell'Ente colle sue apodittiche dipendenze. Ma se i concetti assoluti sono misti ai relativi, la sintesi obbiettiva è la creazione. Il fatto ideale della creazione è adunque necessariamente richiesto per ispiegare i ragionamenti misti, quali sono tutti i

discorsi umani, ogni qualvolta non si riferiscano alla mera considerazione dell' Ente in sè stesso. Imperò il progresso discorsivo, cioè la concatenazione di una idea coll' altra in una seguenza di giudizii misti e sintetici *a priori*, *è il successivo conoscimento*, *che l' uomo ha dell' atto creativo e del progresso cosmico*. Il progresso, dice il Gioberti, che la causa efficiente fa dal principio sino al fine nello svolgimento successivo della creazione, corrisponde al processo intellettivo, che fa la mente dai primi principii sino alle ultime conseguenze nella esplicazione successiva della scienza, e che si chiama discorso. Per tal guisa il ragionamento dell' uomo è parallelo ed analogo al progresso della natura; e la logica, ossia la sillogistica, si riscontra colla cosmologia.

6.ª Categoria.

1. Sulla dottrina dei giudizii si fonda la teorica dei principii e del metodo; imperocchè i principii, come dicemmo altrove, altro non sono che altrettante verità primitive ed evidenti, le quali di per sè si affacciano allo spirito umano, che le riceve e se le rende famigliari nell' acquisto riflessivo del sapere: or siccome i giudizii sono obbiettivi e subbiettivi, divini ed umani, così ancora i principii. I principii adunque debbono essere studiati sotto un doppio punto di veduta, valquantodire da canto dell' oggetto e dal lato del subbietto conoscitore, perchè se ne possa acquistare una notizia profonda e distinta nello stesso tempo.

2. Riguardati nel primo aspetto egli è da sapere che tutti i principii sono nello stato continuo e immanente, e si contengono simultaneamente connessi fra loro nel seno del Logo, in cui mette fondo la dialettica di Platone; poichè il Logo, come pensiero e azione, come intelligenza e volontà infinita, è il complesso delle idee divine, anzi l' idea delle idee. Il Logo è la ragione obbiettiva dell'Ente, in quanto è intelligibile e intelligente, ideale e reale, e quindi è la misura universale delle cose. L' unità obbiettiva del Logo è il fondamento delle categorie, secondo il linguaggio di Kant; le quali categorie altro non sono che le idee più generali rispetto alle altre che ne deri-

vano come le conclusioni dai loro principii. E poichè le idee sono gl'intelligibili contenuti nel seno del Logo, quindi seguita che l' intelligibilità obbiettiva e assoluta è il fondamento delle categorie. Il Kant, ammettendo la dottrina delle categorie, dette loro per fondamento la intelligibilità, e in ciò ha ragione; ma il suo torto consiste nel considerarla come dote dell' intelligenza creata, e non già come dote dell' intelligenza infinita dell' Ente. Egli avvertì a maraviglia che le categorie non sono sostanze, nè modi, ma sono forme del pensiero; se non che il suo errore consiste nel porre tali forme nel pensiero umano in cambio di collocarle nel pensiero divino: quindi trasportando in Dio tali forme conoscitive, il Kanteismo è vero. Così le sue categorie, invece di rappresentare il vero soggettivo e contingente col massimo degli assurdi, rappresenterebbero il vero oggettivo e assoluto nell' unità del Logo divino. Così ancora il tempo e lo spazio puri, di cui dovremo tener parola in appresso, che ci appariscono veramente come forme del pensiero esprimenti la mera possibilità della successione e dell' estensione, perderebbero quella subbiettività, relatività e contingenza che si ravvisa nella teorica Kantiana, e acquisterebbero le doti contrarie. Imperocchè il cronotopo ci apparisce come assoluto e da noi indipendente: tanto che ci è impossibile annullare col pensiero il cronotopo puro; esso adunque, non che essere la forma del pensiero umano, è invece la forma di un pensiero assoluto.

3. Se la base delle categorie è il Logo divino in quanto è pensiero e volontà egli è chiaro che, propriamente parlando, vi sono due categorie fondamentali, di cui le altre sono modificazioni. Esse procedono per coppia, come i principii di Pitagora, che fu il vero inventore delle categorie, poichè Aristotile fra gli antichi fece di queste semplici astrazioni, come Kant fra i moderni; laddove Pitagora, seguito poscia da Platone, mantenne la loro concretezza. Ora la coppia categorica fondamentale ci vien porta dalla formola ideale, e consiste nell'Ente e nell' esistente: la quale formola è il prototipo di tutte le altre categorie. E in tal coppia il primo membro (Ente) non è solo un membro categorico, quando si guarda in relazione all' esistente; ma è ancora il produttore sovrano del categorismo; e sotto questo aspetto può dirsi che Dio è

superiore alle categorie. Adunque l' *Ente* e l' *esistente* sono le due categorie fondamentali; delle quali la prima dà luogo psicologicamente ad altre categorie derivate che si unizzano nel seno dell'eterno Logo, in cui s' identificano il reale e l'ideale divino; laddove la seconda è per così dire il continente di mille altre categorie derivate che si conciliano insieme nel seno della natura. Ora i membri di ogni categoria hanno fra loro un vincolo, cioè una copula che le unisce insieme; se non che per la doppia categoria fondamentale la copula è l'atto creativo; laddove per le categorie derivate dall' Ente la copula è l'idea istessa dell' *Essere*, e per le derivate dall'esistente la copula è l'atto concreativo, cioè la conservazione di tutte cose. Di qui è che nella doppia categoria fondamentale, se si calcola ancora la copula, allora ogni coppia categorica è una triade, se solo i membri esterni è una diade. Di qui è ancora, che le categorie fondamentali sono di diversa natura: le prime sono divine e incomunicabili (Ente); le seconde sono matematiche e mediatrici (creazione); le terze sono cosmiche e comunicabili (esistente). Di qui risulta chiaro eziandio l' intrecciamento reciproco delle categorie, le quali tutte si uniscono insieme per forma, che le une dipendono dalle altre, e quindi costituiscono l'organismo delle medesime. Il quale organismo consiste: 1.° nell'unione interna e dinamica dei due membri diversi di ogni coppia, mediante la copula; 2.° nell' intreccio di tutte le coppie secondarie fra loro e nella loro derivazione comune dalla coppia fondamentale. Dalle quali dottrine esplicate finora si raccoglie da ultimo, che le coppie categoriche, in quanto importano unità e medesimezza fra loro, hanno la loro radice nell' unità dell' Idea ch' è l' archetipo del categorismo. In quanto importano moltiplicità e differenza si fondano nella discrezione dell' atto creativo iniziale. In quanto finalmente si verifica in esse che il diverso armonizza col medesimo, hanno il loro fondamento nell' atto creativo finale. Ora la natura e l' organismo delle categorie ci spiega la genesi e il dialettismo dei principii; i quali non sono che altrettante categorie, come è chiaro dal detto di sopra. Ecco difatti, secondo il Gioberti, la genesi dei varii principii, obbiettivamente considerati:

1.° L' Ente è. Principio dell' unità primitiva.

2.° L'esistenza dipende dell'Ente. Principio della dualità primitiva.

Il secondo principio si suddivide:

A. L' esistenza è dall' Ente. Principio della causa prima.

B. L' esistenza è nell' Ente. Principio della sostanza prima.

Il principio A si sottodivide pure in

a. L' esistenza, che incomincia, è nell' Ente. Principio della creazione.

b. L'esistenza, che continua, è dall' Ente. Principio della ragion sufficiente.

c. L'esistenza, che comincia e che continua, è all'Ente, cioè ordinata ad un fine, ch' è nell' Ente stesso. Principio della finalità, ossia della causa finale.

4. Tutti questi principii si riducono a quello di creazione, che costituisce la formola ideale; poichè la creazione, come Idea, è l' Ente, come fatto, è l' esistente, e quindi è il vincolo che li congiunge insieme senza ombra di alcuna confusione.

5. Ma quando i principii suddetti si vogliono studiare dal canto del subbietto conoscitore, essi allora escono, per così dire, dallo stato continuo e immanente del pensiero divino, ed entrano, mediante la parola, nello stato discontinuo e successivo del pensiero umano; e la loro verità consiste nella corrispondenza armonica delle due cose. Imperocchè ogni verità e ogni categoria, come ancora ogni sistema, il quale è il complesso dei veri e delle categorie, è obbiettivo e subbiettivo, è cosa e pensiero, è concreto ed astratto cioè reale e scibile: poichè lo scibile non è che il reale pensato, e quindi tra il reale e lo scibile havvi una perfetta armonia. Se non che i principii studiati subbiettivamente e nel pensiero umano sono da riguardarsi ancora nel giro dell' intuito e in quello della riflessione, mediante la parola; onde si scorge che l'ordine dell' intelligenza intuitiva è diverso da quello della riflessione. Imperocchè questo è successivo e discontinuo, quello è simultaneo e immanente: nel primo i veri si connettono per reciprocità e parallelismo; nel secondo per successione, cioè per superiorità degli uni e dipendenza degli altri; quindi è, che nell' ordine riflessivo si va da un vero all' altro, vi ha il primo e il poi, e il poi dipende dal primo; il che non si ha nell' ordine intuitivo. Di qui è che per afferrare l' ordine intuitivo egli è mestieri aver

presenti tutti i veri insieme, e quindi usare l'intuito; laddove nell'ordine riflessivo lo spirito si contenta di considerarli l'uno dopo l'altro, e però procede per discorso. Tuttavia i due metodi si debbono conciliare insieme dialetticamente, perchè la scienza sia vera; e la parola dee rendere immagine di tale riconciliazione. Ora in che modo potrà ciò avvenire? Mediante la monarchia temperata dei principii e la democrazia temperata delle conseguenze. Imperocchè questo governo temperato della scienza concilia i due opposti, permettendo al pensiero intuitivo d'inchinarsi al riflessivo, e a questo di levarsi a quello: i due pensieri dell'uomo s'incontrano nel mezzo armonico della parola, come a mezza via; e il pensiero simultaneo accordandosi col successivo si concilia insieme l'ontologismo col vero psicologismo.

6. A bene intendere la monarchia temperata dei principii e la democrazia temperata delle conseguenze egli è da por mente che i principii traggono ancora il loro valore dalle conseguenze, come queste dai loro principii. Imperocchè le conseguenze sono gli stessi principii, dice il Gioberti, e non se ne distinguono, che come l'esplicamento dall'implicazione; sicchè i principii sono le conseguenze implicate, come le conseguenze sono i principii esplicati. Or siccome l'implicato maggioreggia logicamente sull'esplicato, così i principii maggioreggiano sulle conseguenze; le quali, assolutamente derivando dai principii, ne traggono tutto il loro valore. Ma anche i principii, relativamente parlando, traggono il loro valore compito dalle conseguenze, tra perchè le conseguenze sono i principii esplicati, e perchè i veri, in forza di una arcana circonsessione si appoggiano e si sostengono a vicenda. Quindi è, che come nel giro del reale, così nel giro dello scibile si hanno due cicli: il primo consiste nel passare dai principii alle conseguenze, e il secondo risiede nel salire dalle conseguenze ai principii: l'uno dà luogo al metodo discensivo e l'altro al metodo ascensivo, entrambi veri ogni qualvolta il secondo si fondi sul primo. Dalle quali dottrine si raccoglie, che i principii e le conseguenze sono cose correlative, e il loro accordo reciproco consiste nella relazione e nella circonsessione dei veri, la cui mercè i principii influiscono sulle conseguenze, e vice versa.

7. I principii hanno una evidenza e una certezza nonsolo

obbiettiva, ma ancora subbiettiva, cioè rispetto all'uomo, la cui evidenza e certezza in ordine ai principii non è perfetta come quella di Dio. Quindi è capace di accrescimento, perchè potenziale e rudimentale, non attuale e compiuta. E in che modo si accresce? collo sviluppo. Imperocchè l'evidenza per l'uomo è progressiva all'infinito, e cresce colla scienza; perciò le conseguenze a mano a mano che si svolgono aggiungono evidenza ai principii. Onde avviene che le conseguenze sono verificate dai principii e i principii dalle sonseguenze: i principii mirano innanzi, come le conseguenze guardano indietro; e in questa progressione cronologica e successiva negli ordini della riflessione, simultanea e immanente in quelli dell'intuito, consiste la sostanza della vera dialettica. Così i principii essendo l'origine di tutte le cose, governano il reale e lo scibile tutto quanto; e la loro verità impedisce la filosofia di degenerare in ideologia vuota (nominalismo scientifico): impedisce la politica di tralignare in utopia (nominalismo civile): impedisce la religione di tralignare in falsa mistica (nominalismo teologico); e così via discorrendo per gli altri rami del sapere. Per la qual cosa egli è forza conchiudere che i principii sono universali, e quindi appartengono allo spirito umano, alla natura, a Dio. Come appartenenti allo spirito umano sono semplici astrazioni; così li considerarono Kant, Aristotile, e tutti i psicologisti di polso: se non che le loro astrazioni sono vuote, perchè non si fondano sul reale, e differiscono da quelle degli Ontologi, i quali piantano l'astratto sul concreto. Come appartenenti alla natura sono cose concrete; così li considera Hegel, la cui teologia non è che un naturalismo. Come appartenenti a Dio sono cose concrete e astratte ad un tempo, reali e ideali, cioè assolute; così li considerò Platone nel suo sistema delle idee. Così ancora li considerò Pitagora primo nostro padre della filosofia italiana; il quale con profondo dialettismo riunì insieme i tre punti di veduta, e considerò i suoi principii come psicologici, (numeri), cosmici (elementi), e divini (idee): alle quali dottrine di Pitagora aggiunto il principio giobertiano della creazione si ha la sostanza del vero e perfetto ontologismo.

Art. 2.

Dell' attività esterna dell' Ente.

Paragrafo 1.

Dell' atto creativo.

1. L' attività esterna dell' Ente si fonda sull' attività interna dello stesso: entrambe si riepilogano nel concetto dell' Ente creatore, il quale è sostanza e causa prima, e come tale è di necessità creatore. Imperocchè la causalità infinita dell' Ente, riguardata nei suoi rapporti *ad extra*, o dee spiegare la sua infinità, producendo un' effetto infinito, o dando l' essere a un' effetto finito, ma infinitamente: tanto che l' infinità in questo secondo modo non sia nell' effetto, ma solo nell' operazione. Il primo caso è impossibile; perchè un' effetto veramente infinito sarebbe causa, e dalla causa non si distinguerebbe, onde non sarebbe effetto: resta adunque che l' Infinito produce il finito, ma infinitamente. Ora la produzione infinita del finito è appunto la *creazione sostanziale*; la quale, come infinita, supera l' infinito intervallo che corre fra il nulla e l' esistenza. L' Ente adunque come sostanza e causa prima è di necessità creatore.

2. La causalità è certamente il nesso, che congiunge insieme il necessario col contingente, cioè la cosa producente colla cosa prodotta. Il nesso fra i due termini della proposizione è doppio, valquanto dire necessario e libero; il primo è la nozione del possibile, che esprime le relazioni del necessario verso il contingente: il secondo è la nozione dell' atto creativo, il quale muove da un principio necessario e riesce a un termine contingente; ed è perciò ch' è libero, e non necessario. Il possibile importa l' idea del nulla, cioè di una realtà che non esiste, e di una causa che può dare o non dare a questa realtà l' esistenza a suo piacimento; cioè di una causa libera che può essere creatrice. Adunque il primo nesso conduce al secondo, cioè all' atto creativo, il quale è inseparabile dal concetto di causa presa nel senso assoluto. Ora la causa presa nel suo significato schietto e assoluto, è prima ed efficiente, e se non

avesse queste due proprietà non sarebbe veramente causa assoluta. Come prima, ella non è l'effetto di una causa anteriore: come efficiente, non produce la semplice forma o modalità dei suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro; poichè altrimenti l'effetto, essendo una modificazione della causa, distruggerebbe la natura stessa della causa prima, la quale perchè assoluta è immutabile. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa, di cui parliamo, è veramente causa prima; riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la Causa prima, è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza seconda. Ora la Causa prima e efficiente dee essere creatrice, perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l'estrinsecasse, come fattrice e non come creatrice. L'uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi; tuttavia, anche rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla Causa prima. Adunque l'idea di creazione è inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi principii della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano.

3. Ma qui si dirà forse da un lato che i teologi e i filosofi, i quali ammettono l'idea di creazione, la tengono per un mistero altissimo, per un dogma incomprensibile; e dall'altro lato, che tutti i filosofi antichi l'ignorarono, e molti moderni l'impugnano risolutamente. Oltrechè, se la creazione fosse razionalmente evidente, il panteismo non avrebbe sedotto in ogni tempo le menti più profonde e sagaci, nè tornerebbe in campo a ogni poco nelle scuole dei filosofi; conciossiachè questa dottrina è appunto plausibile al giudizio di molti, perchè promette e si vanta di spiegare il fatto dell'esistenza universale, senza ricorrere alla creazione.

4. A queste difficoltà risponde il Gioberti che il concetto di creazione non è più chiaro nè più oscuro degli altri concetti, appartenenti alla formola ideale. Ogni concetto ideale ha due facce, l'una intelligibile e l'altra sovraintelligibile; e si può paragonare a un punto luminoso, che

spicca in mezzo alle tenebre, facendoci sentire e in certo modo vedere, e costringendoci ad ammettere l'oscurità, che lo circonda. Il chiaro presuppone l'oscuro, come a vicenda l'oscuro non si apprende senza l'aiuto del chiaro. Ora l'oscuro dell'Idea è il sovrintelligibile, cioè l'essenza reale dell'Ente, laddove il chiaro dell'Idea è l'intelligibile, cioè l'essenza razionale dell'Ente medesimo. Lo stesso si trova nel concetto dell'esistente, come quello dell'atto creativo, ch'è il vincolo dei due estremi della formola ideale. La creazione, considerata come il nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, è chiarissima, e tanto chiara, quanto la causalità in genere; giacchè la causa assoluta, come si è detto di sopra, non può essere altrimenti che creatrice. Di qui è, che la creazione è chiara ed oscura sotto diverso rapporto, e quindi a ragione si dice essere il massimo dei misteri e il sommo degli assiomi. La sua oscurità dipende da due sovrintelligibili, cioè dall'essenza reale dell'Ente e da quella dell'esistente; laddove la sua somma chiarezza deriva da due intelligibili, cioè dall'intelligibilità assoluta dell'Ente e da quella relativa dell'esistente. Imperocchè il cominciamento dell'esistenza è quello, che costituisce l'effetto, e la sua relazione verso la causa; onde non è possibile l'intendere menomamente il significato di questa voce *effetto*, come di tutti i vocaboli, che in qualche modo esprimono l'azione, senza avere almeno una notizia confusa dell'atto creativo. Ma qual è l'essenza di questo atto? Qual è il modo, con cui l'Ente opera e dà principio a ciò che dianzi non esisteva? Qual è insomma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste dimande; benchè la sua impotenza non deriva da una oscurità speciale dell'atto creativo, semplicemente preso, ma dalla sua relazione coll'essenza della causa creatrice. Il che è tanto vero, che la stessa oscurità si trova nel capire la sola efficienza dei fenomeni; giacchè la produzione dei fenomeni, ossia modi delle cose, è pure una vera creazione. Che se i panteisti e gli emanatisti ammettono questa creazione, benchè non la comprendono più dell'altra, ciò succede per due cagioni. L'una, che vi sono costretti dall'assioma di causalità, che verrebbe meno del tutto, se la creazione dei fenomeni si dichiarasse per impossibile, come quella delle sostanze. L'altra, che l'uomo ha in sè nel suo libero ar-

bitrio, e fuori di sè, l'esempio e la prova di questa efficienza formatrice; onde, benchè inetto a comprenderla, l'ammette, come un fatto sperimentale.

5. Quanto poi ai filosofi gentili che trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione, e a molti moderni, che l'impugnarono, ciò non prova altro, se non l'orgogliosa fiacchezza dello spirito umano. Imperocchè costoro, per evitare lo scoglio del mistero, ruppero in quello dell'assurdo, cioè nel panteismo, spianandosi la via allo scetticismo e al nullismo assoluto, i quali non sono che la negazione assoluta del pensiero e della realtà universale; poichè l'immaginare un Dio mutabile sostanzialmente, e sottoposto a mille vicissitudini; importa negarlo nel giro del pensiero, e distruggerlo in quello della realtà, e con ciò viene anche meno il fatto dell'esistenza universale.

6. Di sopra abbiamo detto, che l'Ente è cagione assoluta di tutte cose; e, come tale, è di necessità creatore. Ma egli è veramente cagione? Noi l'abbiamo supposto e non provato. Le pruove, che dovrebbero somministrarci la cognizione dell'Ente, come Causa prima e assoluta, e quindi la notizia dell'atto creativo, potrebbero essere o *a posteriori* o *a priori*: ora nè le une, nè le altre sono da tanto a farci ottenere l'intento. Difatti se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza a quello di Ente, noi non possiamo affatto acquistare la notizia dell'atto creativo: imperocchè dal senso etimologico della voce esistenza egli è chiaro non poterne raccogliere il concetto senza quello di Ente; ma anche dato che si potesse farne senza egli è indubitato ancora che lo spirito umano, seguendo un tal processo, non può non riuscire che al panteismo o al nullismo assoluto. Conciossiachè o l'esistente si considera dallo spirito sempre esistente, e allora è costretto affermare che è desso l'Ente, e quindi si fa panteista, o pure si annulla dallo spirito per un solo istante, e allora, non che acquistare il concetto dell'Ente creatore, si riesce al nullismo assoluto. Nè tampoco si scorge più fortunata la pruova *a priori*, per acquistare la notizia dell'atto creativo. Imperocchè l'idea dell'Ente reale non inchiude per sè stessa il concetto di causa agente al difuori, cioè dell'atto creativo; altrimenti, si dovrebbe concepire come necessariamente operante, e quindi la creazione non sarebbe libera; e una creazione fatale conduce

al panteismo, il che è assurdo. Imperocchè, se Iddio non crea liberamente, le sue fatture debbono essere necessarie e assolute, come Iddio stesso, nè possono distinguersi dalla sua natura. Adunque se l'atto creativo è libero nella sua causa e contingente nei suoi effetti egli è chiaro, che l'idea dell'Ente inchiude la potestà di causare, ma non l'atto causante. Anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta, se non dopo l'atto; poichè la potenza è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità, che n'è il concreto. Se adunque s'ignora l'atto creativo dell'Ente (e s'ignora sempre da chi ripensa soltanto l'intuito dell'Ente schietto), non si potrà pure conoscere la potenza, che egli ha di creare; e però non sembra più agevole l'ottenere *a priori*, che *a posteriori*, il concetto di creazione. Insomma, se la nozione di esistenza precede quella dell'Ente non ci è verso di poter salire all'Ente creativo; e se all'incontro si ha solo l'idea dell'Ente schietto, senza quella di esistenza, come si potrà concepire esso Ente qual causa creatrice?

7. E pure questo ultimo processo è per se facilissimo, ogni qualvolta l'Ente schietto si ritiene come concreto, reale e creatore. Imperocchè lo spirito umano in un doppio modo acquista la conoscenza delle cose, valquantodire direttamente e immediatamente, cioè per via d'intuizione, o pure mediatamente e discorsivamente, cioè per via di riflessione: or quando il mezzo del ragionamento riesce impotente a conseguir lo scopo, resta quello dell'intuizione, la cui mercè lo spirito umano coglie direttamente e immediatamente la realtà dell'atto creativo. Ma l'atto creativo è veramente reale e positivo? Di sopra abbiamo dimostrato che l'attività dell'Ente, rivelantesi *ad extra*, non può manifestarsi altrimenti che colla creazione, poichè ogni altro modo è impossibile e indegno dell'Infinito. Se adunque la creazione sia il solo modo, con cui si possa spiegare l'origine dell'esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, egli è chiaro che il dogma della creazione è un fatto scientificamente certo, cui la ragione riflessa, discorrendo *ab absurdis*, indirettamente dimostra. Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo noi la notizia, non potendola acquistare per via di ragionamento? Ecco la quistione, che ci avevamo proposta. Alla quale continuando a rispondere diciamo che

quel fatto ci è conto, in quanto lo percipiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l' azione e quasi il movimento, in cui il fatto consiste, è vedere il principio, da cui l' atto muove, vedere esso atto, e l' effetto che ne risulta. Quindi è, che nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l' Ente nella sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta e come raccolto in sè stesso, ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze, ed estrinsecante in modo finito nelle sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature, come il termine esterno, a cui l'azione dell'Ente si riferisce. L' uomo adunque acquista il concetto di esistenza, perchè ha dinanzi agli occhi della mente la produzione continua della medesima. Imperocchè il processo psicologico dell' intuito essendo identico all' ontologico, egli è chiaro che il tenore del nostro conoscimento non si differenzia punto dall' ordine estrinseco e obbiettivo delle cose. E siccome i tre termini reali, cioè l'Ente, l'atto creativo e le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva; così i tre termini ideali, che vi corrispondono, hanno la stessa successione nello spirito umano; il quale contempla le esistenze prodotte nell' Ente producente, ed è *in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto, e immediato della creazione.*

8. Ora tal conseguenza, dice il Gioberti, è singolare, e così aliena dagli ordini della filosofia presente, che troverà senza dubbio molti contraddittori, ma è rigorosa e irrepugnabile. Imperocchè essa non si può mettere in dubbio, senza far l' una di queste tre cose; o tor via le esistenze e cadere nell' idealismo assoluto; o ammettere le esistenze, come increate, e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo, e dell' emanatismo; o in fine accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell' intuito, per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa. Ora chi vuol negare la medesimezza dei due processi dee stabilire che l' Idea è un non so che di subbiettivo, e che essa risiede, non già in un intuito semplicissimo, ma in un lavoro mentale, che muta e sconvolge l' ordine reale delle cose; la quale asserzione, dopo l' indirizzo, che la scuola scozzese diede alla psicologia, è impossibile a sostenere. Imperocchè l' Idea non essendo altro che l' obbietto in-

quanto è intuito, il vincolo, che corre fra le idee, non può diversificarsi dal nesso, che lega insieme gli obbietti. Ora nella sfera obbiettiva abbiamo che l'Ente produce le esistenze per via di creazione. Dunque nel giro subbiettivo noi acquistiamo il concetto di esistente, perchè lo apprendiamo; e lo apprendiamo, perchè lo veggiamo prodursi attualmente innanzi agli occhi della nostra mente. Tanto è vero, che il primo fatto, qual è il fatto della creazione è indimostrabile. Imperocchè il fatto della creazione essendo ancora un fatto libero dell' Ente, e non necessario, egli è chiaro che se si potesse dimostrare, cesserebbe issofatto di essere libero, e tornerebbe necessario; il che conduce dirittamente al panteismo; il pretendere adunque la dimostrazione *a priori* di un fenomeno contingente è cosa contraddittoria, poichè lascerebbe di essere contingente se fosse dimostrabile a rigore di termini. Di che seguita, che il primo fatto, il quale è di sua natura libero e non necessario, si dee percepire e non dimostrare, tale è il fatto della creazione. La quale è bensì un fatto *a priori*, ma non un vero *a priori*; e però noi la conosciamo, perchè ne abbiamo l' intuito; ma non ci è dato di provarla dimostrativamente, poichè il contrario di essa è possibile. Perciò, se dall' idea dell'Ente trapassiamo a quella di creazione e di esistenza, ciò non avviene, quasi che l' una contenga in sè medesima, per virtù della propria essenza, le due altre, ma perchè l' Ente ci si mostra nell' atto creativo, e l' intuito di questo fatto ce ne porge il concetto. L' errore adunque iniziale di tutti i panteisti è di voler provare *a priori* l' esistenza, cioè la produzione e la varietà del creato; il che essendo impossibile a chi sta nei termini del vero, essi sono costretti a tener le esistenze per necessarie, deificandole; onde riescono al panteismo. Ma anche questo non giova; poichè dovendosi pure ammettere la verità fenomenica, come un concerto di semplici apparenze, gli sforzi dei panteisti tornano inutili per darne la dimostrazione, e debbono ammetterle come altrettante modificazioni di Dio.

9. Finalmente altri potrà forse soggiungere, che l' intuizione dell' atto creativo dovrebbe farci conoscere quel nesso misterioso che corre fra l'Ente e l' esistente, e penetrar la natura della creazione. Rispondo che altro è il vedere un fatto, altro lo scorgere il modo e la ragione in-

tima del fatto, e addentrarsi nella sua essenza. Il fatto della creazione non si diversifica in ciò dagli altri fatti e dagli altri veri; i quali tutti costano d'intelligibile e di sovrintelligibile. Lo spirito vede l' atto creativo dell' Ente, senza avvisar la natura recondita di tale atto, come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire e conoscere l' essenza della forza motrice. Dalle quali dottrine risulta chiaro eziandio, che il concetto di creazione, tramezzante fra quelli di Ente e di esistenza, ci mette in grado di determinare, donde nasca l' idea di esistenza. Imperocchè se pel concetto di esistenza si vuol significare il semplice intuito mentale, egli è cosa strana il chiedere, donde provenga, consistendo esso intuito in un atto dello spirito, ed essendo questo atto unico, sia che si applichi a un solo oggetto, sia ad una moltitudine. Se poi s' intende il termine obbiettivo della cognizione, il voler sapere, da che nasca l' idea di esistenza, è lo stesso che domandare, donde proceda la realtà dell'esistente derivando da quella delle cose, che di esistenza sono dotate. Imperò la realtà dell' esistente derivando da quella dell' Ente per via di creazione, il concetto del primo è prodotto del pari dal concetto del secondo. Se poi si chiede, come l'idea obbiettiva crei il concetto subbiettivo, rispondiamo che quanto il fatto è certo, tanto il modo ne è arcano e impenetrabile. Poichè il mistero psicologico risponde al mistero ontologico: amendue fanno un solo mistero, proveniente dall' atto creativo, la cui arcana natura dipende dall' incomprensibile essenza dell' Ente creatore.

10. Per la qual cosa egli è forza conchiudere dalle dottrine esplicate finora, che siccome coll' intuito immediato dell' Ente noi pigliamo contezza di un giudizio obbiettivo e divino, con cui l' Ente ci afferma la realtà di sè stesso e dice: *Io sono;* così coll' intuito immediato dell' Ente causante noi acquistiamo la notizia di un fatto del pari obbiettivo e divino, con cui l'Ente ci attesta la realtà dell'universo e dice: *Io creo liberamente*, giacchè il pensare le cose, come reali, è per Dio effettualmente un crearle. Questi due giudizii sono obbiettivi e divini; ma l' uno è solamente intrinseco all' Ente, l' altro si riferisce ad un termine estrinseco e contingente. L' uno è un mero giudizio speculativo, per cui l' Ente afferma se stesso: l' altro è un giudizio pratico, un giudizio effettuato al di fuori, per cui l' Ente pone l' esistenza universale. Amendue derivano dall' Intel-

ligibile, perchè l' Intelligibile è l' Ente; ma il primo procede dall' Intelligibile, in quanto intende se stesso: il secondo dall' Intelligibile, in quanto intende e vuole liberamente un fatto esteriore; il giudizio divino, è la base della scienza, ed il fatto divino, della natura. Perciò la filosofia in virtù di questo supremo giudicato, è cosa divina, come divine sono la psicologia e la fisica, in virtù dell' operato: il giudizio speculativo di Dio porge la materia delle scienze filosofiche; il giudizio pratico ossia il fatto della creazione, il soggetto delle scienze, che fisiche o naturali si appellano. E tutta l' enciclopedia umana ha il suo fondamento sopra una enciclopedia divina, valquantodire sulla formola ideale, fondamento supremo del reale e dello scibile tutto quanto.

Paragrafo 2.

Del tempo e dello spazio.

1. Sul concetto dell' Ente creatore si fonda la realtà del tempo e dello spazio. Imperocchè siccome la creazione, come anello mediano dell' Infinito e del finito, comprende dall' un canto l' Ente e dall' altro l' esistente; così è dessa solamente, che può spiegare la realtà del tempo e dello spazio, la cui natura consiste, come vedremo, nella sintesi di un doppio elemento, l' uno assoluto, l' altro relativo. Ora la realtà del tempo e dello spazio suppone la possibilità degli stessi; e però a ben comprendere la loro realtà egli è mestieri risalir col pensiero alla loro possibilità, e quindi far passaggio gradualamente all' attuazione della medesima, in cui riposa la realtà del tempo e dello spazio. Il che importa, che per conoscere il genuino valore del tempo e dello spazio, bisogna considerarli nel loro rispetto verso la formola ideale, a tenore del processo ontologico, cioè discorrendo non *a subiecto*, come ha fatto fra i psicologi Emmanuele Kant, ma *ab obiecto*, come fanno gli ontologi; i quali discendono dall' Ente all' esistenza, invece di camminare a rovescio. Imperocchè lo spirito umano in questo progresso di prospettiva intellettuale, passando dal primo all' ultimo termine della formola, trova il tempo e lo spazio, come due concetti, che s' immedesimano col mezzo termine, cioè colla creazione.

Perciò gli si affacciano, non come una cosa semplice e assoluta, come l'intesero il Newton e il Clarke, i quali non seppero altrimenti trarsi d'impaccio, che facendone due cose coeterne all'Ente; nè come una cosa subbiettiva e relativa, come hanno fatto i psicologi, ma come sintesi di due elementi, l'uno apodittico e assoluto, l'altro contingente e relativo. La radice dell'elemento apodittico e assoluto è il concetto del *possibile*, ch'è la forma obbiettiva del pensiero divino, onde nasce il concetto del *continuo*, il quale si rivela nei concetti dell'eternità e dell'immensità divina nel giro dell'Infinito; l'uno tipo del tempo, l'altro dello spazio: entrambi contenuti nel seno del Logo. Ora il Logo divino è mente e volontà infinita: in quanto è mente, comprende i tipi del tempo e dello spazio; in quanto è volontà rivelantesi *ad extra*, attua finitamente i tipi e si fa creatore. Adunque nel concetto dell'Ente creatore consiste la realtà del tempo e dello spazio puri. Quindi è, che il *continuo* del tempo e dello spazio puri, cioè il cronotopo infinito di Pitagora e di Platone, si dirompe nel *discreto*, mediante l'atto creativo, che ne costituisce la sintesi, senza essere nè l'uno nè l'altro esclusivamente. Imperocchè il continuo rappresenta l'uno apodittico, e mette fondo nell'Ente; laddove il discreto rappresenta il moltiplice e si guarda nell'esistente: or siccome la sintesi di questi due elementi è la creazione; così la realtà del tempo e dello spazio puri si fonda nel concetto di creazione. Il Kant subodorò una gran verità quando disse che il tempo e lo spazio sono forme del pensiero; poichè tenne l'occhio alla radice di questi due concetti metafisici; ma il suo errore consiste in ciò, che egli, come psicologista, prese le mosse dal soggetto e li guardò come forme del pensiero umano, in cambio di muovere dall'oggetto e contemplarli come forme del pensiero divino. Per contro il principe degli ontologi moderni, movendo dall'oggetto avvertì più profondamente che il tempo e lo spazio altro non sono in effetto, che *la possibilità della successione e della coesistenza, aggiuntovi la loro realtà, quando tali potenze vengono attuate nelle monadi finite, che si succedono o coesistono*. Ma anche questa diffinizione non è compiuta nè chiara, se non si riscontra col processo della formola ideale. Imperocchè non bastando la possibilità della virtù creatrice a com-

piere il concetto del tempo e dello spazio puri, nei quali si trova un' attualità e una realtà inesplicabile col mero possibile, egli è d' uopo cercare donde questa realtà e attualità derivi. Or qual è il suo principio, se non la creazione? La virtù creatrice, attuandosi di fuori, attua ed estrinseca la potenzialità della successione e dello stesso: in questo momento indivisibile la virtù intrinseca e l'atto estrinseco si compenetrano nello spirito nostro, e formano una sintesi obbiettiva, che ha due aspetti, l' uno dei quali riguarda l' Ente, ed è necessario, l' altro concerne le esistenze, ed è contingente.

2. Ora *il risultato di questa sintesi* è appunto *l' idea del tempo e dello spazio puri;* i quali considerati *ad intra*, sono la potenzialità stessa del creato, propria dell' Ente, e *ad extra*, l'attuazione contingente di questa potenza. Che se nel concepir questa sintesi, troviamo del misterioso, ciò non dee far maraviglia, poichè l' oscurità deriva dall' arcano della creazione. Ma la creazione, per quanto sia intrinsecamente incomprensibile, è un vero e un fatto certissimo, siccome si è dimostrato di sopra; mediante il quale, la realtà del tempo e dello spazio schietto è dichiarata a sufficienza. In somma, a tenore delle dottrine esplicate, noi possiamo rappresentarci il tempo e lo spazio puri come una espansione circolare, che si va allargando in infinito, e rampolla da un centro semplicissimo; la quale immagine mi pare molto acconcia ad esprimere il concetto prettamente ideale. Il centro è l' Ente, che contiene potenzialmente, e per virtù creatrice un circolo infinito: la circonferenza determinata, che si proietta da questo punto mediante l' atto creativo, e si va successivamente esplicando e ampliando, è l' esistente; il quale perciò nella sua sostanziale attuazione è finito e relativo, ma infinito e assoluto, per ciò che spetta alla potenza racchiusa nel punto centrale dell' Ente. Per la qual cosa egli è forza conchiudere che il tempo e lo spazio puri sono *la possibilità attuata della successione* e *dello stesso, mediante l' atto creativo.*

3. Se lo spirito separa nella sintesi del tempo e dello spazio puri l' elemento apodittico dal contingente, avrà da un lato gl' intelligibili assoluti di eternità ed immensità, e dall' altro gl' intelligibili relativi di durata successiva, e di estensione corporea, soggetti a limiti. Che perciò non

si vuol credere che i concetti dell' eterno e dell' immenso derivino primordialmente da questa analisi. Imperocchè essi accompagnano il primo intuito dell' Ente in sè stesso, e precedono logicamente l' intuito della creazione; nè questo sarebbe possibile, se quelli mancassero. Adunque non si dee dire che le nozioni di eternità e d' immensità nascono da quelle di tempo e di spazio; ma sì bene, che le ultime provengono dalle prime. E in che modo si fa questo processo? Per via di creazione, in quanto l' elemento apodittico crea l' elemento contingente, che accoppiato al primo, compone le idee complessive di tempo e di spazio schietti. Donde seguita che noi concepiamo l'Ente, e tutto il suo corredo ideale, come posto fuori del tempo e dello spazio, che vi sono contenuti intrinsecamente o estrinsecamente (nello stesso modo che le idee specifiche delle cose create e le cose stesse), ma non lo contengono.

4. Ora a meglio esplicare la sintesi del continuo e del discreto, che costituiscono la natura del cronotopo puro egli è mestieri por mente alle seguenti avvertenze.

1.° Fra l' idea dell' Ente e quella di esistente dee correre un concetto intermedio, che varia, secondo che si discende da quel termine a questo, o si sale da questo a quello. Nel corso discensivo, cioè nella sintesi, l' idea intermedia è quella di produzione assoluta, cioè di creazione: nel corso ascensivo, cioè nell' analisi, tramezza il concetto di produzione relativa, che disgiunto dall' altro partorisce l' emanatismo.

5. Ora l' idea di produzione assoluta o relativa, che corre fra l' Ente e l' esistente, secondochè si procede calando o salendo, contiene in sè stessa l' idea di tempo e di spazio schietti; i quali sono l' anello psicologico e ontologico delle idee e delle cose, delle verità e dei fatti. Quindi è che la Matematica occupa un luogo di mezzo fra la filosofia schietta, che è la scienza delle idee, e la fisica, che è la scienza dei fatti. Il tempo e lo spazio non sono fatti, poichè non sono per se stessi sensibili; non sono idee, poichè non sono per sè stessi intelligibili. Ma il tempo e lo spazio possono essere resi sensibili e intelligibili per partecipazione, vestendo una forma sensitiva, come accade nei numeri dell' aritmetico, e nelle figure del geometra; ovvero una forma intellettiva, come succede nella possi-

bilità di coesistenza e di successione contemplate dal metafisico. Il tempo e lo spazio sono adunque una vera sintesi dei due estremi della formola ideale.

2.° Per ben comprendere questa sintesi, si noti che il tempo e lo spazio si possono considerare *ad intra* o *ad extra*, cioè rispetto all'Ente o rispetto all'esistente; e che racchiudono due elementi diversi ed opposti, secondochè si contemplano nell'uno o nell'altro modo. Ora, per considerarli *ad intra*, bisogna procedere sinteticamente e *a priori*, scendendo dall'Ente al tempo e allo spazio; per considerarli *ad extra*, bisogna procedere analiticamente e *a posteriori*, salendo ad essi dall'esistente. I due elementi, di cui parliamo, si accozzano insieme in questo processo, quando lo spirito si accosta all'uno o all'altro dei due estremi della formola; e in tal caso partecipano della natura di essi estremi. Quindi è, che l'elemento *ad intra* è apodittico, e l'elemento *ad extra*, contingente. Non bisogna però immaginarsi che tali due elementi possano rappresentarsi alla mente scompagnati l'uno dall'altro, quando il distinguerli è opera di una difficile astrazione. L'elemento apodittico e l'elemento contingente sono fusi insieme e indivisi nell'idea del tempo e dello spazio; e in virtù di questa mescolanza e dell'unità sintetica che ne risulta, lo spazio e il tempo mediano nella formola, e sono condizioni necessarie della produzione relativa o assoluta.

6. Ora l'elemento apodittico del tempo e dello spazio è il *continuo*, l'elemento contingente è il *discreto*. Il primo ci si rappresenta, come perfettamente uno e infinito, e quindi esclude ogni moltiplicità e ogni limite. Il secondo ci si appalesa, come moltiplice e limitato. Il moltiplice del tempo risulta dai *momenti* e partorisce la successione; il moltiplice dello spazio risulta dai *punti*, e cagiona la coesistenza. Il *continuo* ci mostra il tempo e lo spazio nel loro contatto coll'Ente, cioè nella loro maggior vicinanza con esso, e nella maggior distanza dall'esistente: il *discreto* ce li fa vedere nel loro contatto coll'esistente, vale a dire nel maggiore accostamento verso di esso, e nel maggior discostamento dall'Ente. Oltre il *continuo*, nel processo ascensivo, occorre solo il *possibile*, cioè l'Ente stesso. Citra il *discreto*, nel processo discensivo, non si dà altro che il contingente, cioè l'esistente medesimo. Il possibile e il contingente sono adun-

que i due estremi di questo processo, che s'immedesimano coi due estremi della formola, e si congiungono insieme nell'unità dell'atto creativo, in cui solo può contemplarsi la realtà del tempo e dello spazio puri.

3.° Il processo psicologico è impotente a cogliere il concerto del tempo e dello spazio puri; e questa impotenza è stata la cagione di tutti gli errori intorno a quei due concetti razionali, i quali dai tempi più antichi fino ai dì nostri hanno costituito la disperazione dei filosofi, e indussero Emmanuele Kant a negare l'obbiettività di essi. Imperocchè siccome, secondo il processo ascensivo dello spirito, non si può giungere al concetto di causa creatrice; così non si può meglio per questa via arrivare all'elemento apodittico del tempo e dello spazio: e però il psicologista essendo in grado di apprendere il fatto e non l'idea, egli è chiaro che il tempo e lo spazio schietti non possono essere altro per lui, che *una successione di momenti e una coesistenza di punti*. Ma poichè, atteso l'immanenza dell'intuito, l'idea del continuo e quindi dell'infinito traluceno in modo confuso anche alla mente del psicologista: così ne nasce la confusione di tale idea con quella del discreto, e quindi lo schema intellettivo di una successione infinita d'istanti, e di una congerie infinita di punti, ciascuno dei quali punti ed istanti consta di punti e d'istanti infiniti. E non è maraviglia che il psicologista mescoli il discreto della riflessione col continuo dell'intuito, sottordinando questo a quello. Egli è forzato a confondere insieme i dati riflessivi coi dati intuitivi, perchè la riflessione e l'intuito sono simultaneamente in esercizio: è forzato a subordinare i concetti intuitivi ai riflessivi, perchè la riflessione ha in lui il predominio, e questo predominio costituisce l'essenza del psicologismo.

7. Ora tutti questi inconvenienti si evitano, anzi riescono impossibili, secondo il processo dell'ontologismo. Imperocchè, quando altri muove dall'Ente creante, egli non può giungere all'elemento discreto, senza passare pel continuo, contemplandolo, come distinto e superiore al discreto. Con questo processo il continuo e il discreto ci appariscono come cose distinte sostanzialmente, ma riunite insieme nell'unità dell'atto creativo. Il modo di questa unione è misterioso, perchè si fonda sulle essenze impenetrabili, ma la realtà di esso risplende di perfetta evidenza. L'unione

del continuo e del discreto è la dualità primordiale, che unificandosi nell' atto creativo, è la chiave di tutte le altre dualità ed è inseparabile da quella dell'Ente e dell' esistente, costitutiva della formola ideale. Adunque il processo ontologico, oltre allo schivare le confusioni, è il solo eziandio che sia compiuto, e guidi lo spirito dalla cima ideale, cioè dall' Ente schietto, fino all' ultimo grado delle esistenze; laddove da queste riesce impossibile salire analiticamente a quello. Secondo questo processo il cronotopo è di una doppia natura, cioè infinito e finito: l' essenza del primo è il *continuo,* in cui l' istante e il punto, l' uno adombrativo del tempo l' altro dello spazio, sono indivisibili, non ammettono moltiplicazione, quindi si confondono insieme e tornano la medesima cosa: l' essenza del secondo è il *discreto,* in cui l' istante e il punto sono divisibili, e quindi ammettono moltiplicazione. Adunque l' istante e il punto appartengono soltanto al discreto, in quanto sono divisibili; e sono divisibili, in quanto ammettono degl' intervalli: ora ammettere degl' intervalli, vuol dire essere diviso da essi; essere diviso vuol dire essere creato, poichè la creazione importa una divisione dell' unità del Logo, cioè dell' unità ideale in una moltitudine di forze finite e contingenti. Quindi è, che il cronotopo ha la sua internità e la sua esternità: l' una vien costituita dal continuo, l' altra dal discreto, a cui solo appartengono l' istante e il punto in quanto sono divisibili e generano i numeri e le figure, che sono la materia, su cui si travaglia la matematica. Ma in che modo ciò avviene?

4.° Prima di dichiarare questa dottrina egli è mestieri determinare il diverso valore dell' istante e del punto, perchè non succeda equivocazione di sorta. Il *momento,* rispetto al tempo, ha due valori, poichè si può considerare e come principio e come limite della successione e della durata, allo stesso modo che l' unità è principio e limite del numero; come principio si appartiene al continuo, e come limite al discreto. Così del pari il punto, rispetto allo spazio, ha due valori, poichè si può considerare e come centro e come limite della coesistenza e dello steso; come centro è l' interno e il continuo, e come limite è l' esterno e il discreto; sicchè come centro precede e genera lo spazio, laddove come limite lo segue, n' è generato e lo circoscrive. Il punto adunque è la sintesi del con-

tinuo e del discreto spaziale, e come tale rappresenta tutto lo spazio: lo stesso dee dirsi del momento, rispetto al tempo; sicchè il momento e il punto abbracciano insieme l'internità e l'esternità del cronotopo. Ora, ciò posto, egli è chiaro, che il cronotopo uno nel continuo, rendendosi discreto mediante l'atto creativo, erumpe nella dualità del momento e del punto, l'uno generativo dei numeri per via di successione, l'altro produttivo delle figure per via di coesistenza. A tenore adunque di queste dottrine ecco la genesi del cronotopo:

1.° L'Ente, qual forza infinita, può creare *ad extra*, ecco il continuo.

2.° L'esistente, quale unità o monade finita per l'atto creativo, può espandersi, ecco il discreto.

3.° La forza finita, espandendosi, si manifesta colla proiezione successiva.

4.° La proiezione successiva moltiplica l'unità finita successivamente, e crea il numero.

5.° La successione delle unità finite divenuta coesistente è la radice del moto.

6.° Il moto colle sue varie proiezioni crea le dimensioni, cioè le linee, le superficie, e quindi il solido o corpo possibile. Nel quale ordine si scorge, che i numeri precedono le figure; onde l'aritmetica entra innanzi alla geometria, poichè il tempo precede lo spazio logicamente.

8. Per la qual cosa egli è forza conchiudere, che dalle dottrine esplicate finora si rileva a chiare note quanto sia importante il dogma sovrano della creazione per istabilire il fondamento di tutto il reale e di tutto lo scibile. Imperocchè questo solo principio può spiegare la dualità primitiva dell'Essere e dell'esistere, e le dualità seconde, che ne conseguono; può spiegare (ciò che più importa) come le dualità di ogni sorta colla unità si colleghino. Le dottrine teologiche così razionali come sovrarazionali intorno alla natura di Dio, e dei suoi divini attributi, come l'eternità, l'immensità, la giustizia, la provvidenza e simili, non possono essere determinate, nè acconciamente trattate, quando non abbiano per base questo dogma unico e supremo. Le quistioni ontologiche dell'origine delle idee, dei giudizii sintetici ed analitici, dei varii generi di evidenza e di certezza, del tempo e dello spazio, ed altre simili; come ancora le quistioni cosmologiche dell'individualità e

dell'origine del mondo, delle relazioni correnti fra gl' individui e gli universali, dell' esistenza dei corpi e degli spiriti creati, ed altre moltissime, ne dipendono totalmente. Le ricerche psicologiche dell' attività radicale dell' uomo, delle sue varie diramazioni in ordine alla varietà degli oggetti corrispondenti, e delle loro relazioni coll' Idea principio e termine dell' umano sapere, mancherebbero affatto di fondamento senza il principio di creazione. Se questo si trascura o ripudia, il panteismo è inevitabile; e il panteismo conduce allo scetticismo, all' immoralismo, all' ateismo e agli altri mostri della filosofia eterodossa. L' avere adunque gli antichi savii smarrita, e i moderni impugnata l' idea di creazione, partorì tutti i traviamenti del sapere nelle varietà della filosofia. Se non che, sebbene alcuni filosofi ammettono il dogma di creazione, pure niuno gli assegna il luogo conveniente; tutti il confinano in un grado secondario, e lo reputano uno sterile corollario, anzichè un principio fecondo di scienza. Ora il valore scientifico di una varietà non dipende solo dal riconoscerla, ma dal collocarla in quel luogo, che le appartiene, secondo l' ordine necessario del reale e dello scibile, come ha fatto ai nostri giorni il divino Gioberti; e in ciò consiste la vastità e la pellegrinità del suo ingegno speculativo. Imperocchè un assioma, che si toglie dal sommo della scienza, per metterlo alla coda, riesce affatto infecondo, e quindi inutile pel lavoro scientifico. Il principio di creazione, che occupa il secondo luogo nella formola ideale, è il primo per tutto ciò che spetta alla scienza universale dell' uomo e della natura, e costituisce il solo anello legittimo fra l' Ente e l' esistente. Senza la creazione l' anello è rotto; ed è impossibile il salire dal mondo a Dio, o il discendere da Dio al mondo. E rotto questo anello della realtà ogni quistione speciale se ne risente; ogni dogma manca di fulcro, e porge occasione a difficoltà insolubili: imperocchè l' armonia non può essere nelle parti, quando manca nel tutto, e l' atto creativo è il principio dell' armonia universale, siccome è desso la fonte di tutta la natura.

TEOLOGIA RAZIONALE

PARTE GENERALE

1. La Teologia, come suona la stessa parola derivante dal greco, altro non significa che discorso di Dio; ed è perciò quella scienza che si occupa della natura divina e dei suoi divini attributi. La natura divina, dice il Gioberti, media tra l'*essenza* di Dio e le sue proprietà e le abbraccia entrambe; quindi è che la natura scaturisce dall'essenza di Dio ed è il principio dei suoi divini attributi. Adunque a bene intendere l'obbietto della Teologia razionale, la quale si distingue dalla Teologia rivelata o positiva che dir si voglia, egli è mestieri determinare a capello il concetto della *natura divina*. Abbiamo detto che la natura divina media tra l'essenza e le proprietà divine: or siccome in Dio havvi una doppia essenza, l'una razionale, l'altra sovrarazionale o reale, secondo il linguaggio dei filosofi; così è da ritenere parimenti una doppia natura, l'una razionale, l'altra sovrarazionale: entrambe scaturiscono dalla doppia essenza divina, e sono il principio degli attributi divini, tanto razionali, quanto sovrarazionali. Di qui è, che l'obbietto proprio della Teologia razionale è la natura divina razionale, non già sovrarazionale, la quale costituisce l'obbietto della Teologia rivelata. Di qui è ancora, che la Teologia razionale, detta altrimenti filosofia religiosa, è connessa dall'un canto coll'Ontologia, la quale si occupa dell'essenza razionale dell'Ente con tutte le sue manifestazioni, e dall'altro canto colla Teologia rivelata, che si travaglia sulla natura sovrarazionale di Dio col corredo mirabile delle sue relazioni interne di paternità, di filiazione e di spirazione attiva e passiva. Di qui è pure, che la Teologia razionale occupa un luogo di mezzo tra la ragione umana e la rivelazione;

ed è indirizzata, secondo il Gioberti, a mettere in chiaro le moltiplici attinenze e l'armonia perfetta che regna fra loro, quando ciascuna di esse non sia travisata dal suo essere naturale, e a guidare l'intelletto dell'uomo dai dettati dell'una a quelli dell'altra; poichè serve di vincolo tra la scienza umana e la scienza divina, e partecipa della natura di entrambe. Adunque la Teologia razionale è la seconda parte della Metafisica pura, e si occupa *della natura razionale di Dio e dei suoi divini attributi, che si conoscono per la ragione.*

2. L'idea di Dio è positiva e non negativa, poichè è sommamente reale in quanto è pensabile; tanto che se fosse negativa sarebbe non pensabile assolutamente: ora l'inescogitabilità assoluta è il vero nulla. Certo è, che l'essenza reale di Dio è inescogitabile; ma tale essenza non è il nulla, poichè si connette coll'essenza razionale, che ne attesta la realtà. E ciò è tanto vero che se si toglie via l'essenza razionale, allora Iddio riesce inescogitabile per ogni verso, e se ne fa un vero nulla; imperocchè siccome la realtà e la mentalità sono inseparabili, così l'inescogitabilità assoluta e il nulla sono indivisi. La dottrina adunque della negatività assoluta di Dio, rigorosamente intesa, è un vero ateismo, e deifica il nulla secondo l'intendimento di Hegel e dei suoi seguaci. Dalle quali dottrine si raccoglie, che l'idea di Dio è obbiettiva al sommo grado, poichè rappresenta in sè un concreto assoluto. L'astratto di essa è una semplice relazione, quando l'Ente si considera come ideale infinito applicabile a tutte le esistenze. Ora nel confondere l'attinenza estrinseca dell'Ente, cioè la possibilità e idealità, colla sua natura intrinseca, positiva, affermativa, assoluta, consiste l'errore dei Rosminiani. Tanto che la stessa applicabilità universale dell'idea dell'Ente prova la sua concretezza; poichè tale applicabilità importa la virtù creativa dell'Ente, come reale e intelligibile: infatti l'idea dell'Ente è applicabile all'esistente, in quanto l'esistente è creato e illustrato dall'Ente, altrimenti si cade nel panteismo. In ordine all'idea negativa di Dio due dottrine, dice il Gioberti, dividono sofisticamente l'eterodossia antica, e rispondono alla dualità dell'Oriente e dell'Occidente: l'una fa Dio sovrintelligibile, e l'altra lo fa intelligibile esclusivamente. La prima nata in Oriente passò nell'Occidente cogli Alessandrini e con alcuni nuovi Peripatetici; la quale, senza però

radicarvisi, facendosi strada nelle scuole cristiane, massime tra gli Scolastici, venne rinnovata ai dì nostri da taluni scrittori cattolici. Se non che S. Agostino e il Malebranche insegnano coi principii della filosofia ortodossa, il contrapposto di questa dottrina, collocando in Dio l'intelligibilità suprema, senza ripudiare affatto la sovrintelligibilità di Dio, anzi riconoscendola espressamente. Imperocchè la filosofia ortodossa, mediante la distinzione, accennata di sopra, dell' essenza *reale* e dell' essenza *razionale* di Dio, distingue il sovrintelligibile dall' intelligibile, e li concilia dialetticamente ; nel che riposa la verità della dottrina. In forza adunque della sovrintelligibilità di Dio, la cognizione, che se ne ha, è per molti rispetti solamente negativa, e quindi analoggica o simbolica ; ma non è tale da ogni parte : e la dottrina dei Padri e degli Scolastici sulla negatività dell' idea divina, se s' intende altrimenti, diventa assurda. E infatti, se l' idea di Dio fosse affatto negativa, tali sarebbero eziandio le altre nozioni ; e come in Ontologia un Dio negativo guida al nullismo, così in logica e in psicologia un Dio negativo conduce allo scetticismo. E discorrendo col solo retto senso naturale, qual cosa è più assurda che il dire, che Iddio creando l' uomo a sua immagine e somiglianza, e rivelandosi al suo spirito, come primo principio e ultimo fine, egli abbia dato una notizia positiva delle cose create, è solo negativa di sè medesimo?

3. La positività dell' idea di Dio riposa nell' unità infinita e reale dell' Ente, il quale è intelligibile e intelligente ; e quindi attivo così internamente come esternamente, secondo ciò che si è detto nell' Ontologia. S. Tommaso dice che Dio è *un atto puro*: ciò vuol dire che la sua identità è reale, e non si distingue dalla realtà; il che rovescia il sistema del Rosmini, il quale ammette in Dio un ideale, cioè un possibile distinto del reale; dovechè l'intelletto agente di S. Tommaso è *l'atto puro* di Dio, va quanto dire è il reale ideale, secondo i principii del perfetto ontologismo. Iddio adunque è una infinita unità attuale dotata di somma intelligenza e libertà: ora l'unità in atto intelligente libera è la persona; Iddio adunque è persona infinita. La personalità divina a differenza della personalità umana, è infinita, perchè esclude i limiti e quindi il polarismo. Ma si dirà, come può darsi una personalità infinita? Può darsi e si dà in effetto, perchè si dà un' infinita unità attuale, e l' unità in atto è la persona. Il Dio di Hegel

non può essere personale, perchè è una mera potenza e un vero nulla: ma il Dio in atto è personale, e l'atto, essendo infinito, la personalità che ne risulta è senza limiti. Ma qui potrà dirsi ancora, che la personalità è una determinazione, e quindi include il limite: ora una determinazione infinita ripugna, perchè determinare è limitare. Si risponde che il vero determinare esclude il limite e non l'include, poichè il limite è una determinazione estrinseca alla cosa determinata: ora, dice il Gioberti, togliete il limite, che resta? una determinazione interna e illimitata, perchè non circoscritta da alcuna limitazione esteriore. Adunque l'unità infinita determina se stessa, poichè è unità; ma determina se stessa infinitamente, perchè non vi ha cosa fuori di lei che possa determinarla e quindi limitarla. La nostra mente non può afferrare e determinare l'Infinito, perchè se lo determinasse, lo determinerebbe finitamente, e lo renderebbe finito; sicchè l'Infinito solo può determinare sè stesso, senza distruggersi, perchè si determina infinitamente. Di qui è, che la determinazione esclude l'*indefinito egeliano*, non l'*Infinito* degli Ontologi; poichè l'opposto della determinazione è l'indeterminazione, non l'infinità.

4. Nell'idea positiva di Dio, come persona infinita, *i contraddittorii s' immedesimano insieme,* perchè smettono la contraddizione; e smettono la contraddizione, perchè escludono il limite; ed escludono il limite, perchè escludono la pluralità e s'identificano coll'unità assoluta e semplicissima di Dio, la quale esclude ogni determinazione esteriore, e quindi il limite. La coincidenza adunque dei contraddittorii in Dio fondantosi sull'unità reale e assoluta dello stesso egli è chiaro, che le contraddittorie in Dio sono positive e non negative; poichè il porre in Dio le contraddittorie negative, (il che nasce dalla limitazione della nostra mente), conduce al panteismo degli Hegelisti e quindi al nullismo assoluto. Da questa dottrina della filosofia infinitesimale scaturisce il canone generale; che *la medesimezza infinita delle contraddittorie*, *quale in Dio si trova*, *non può esemplarsi finitamente di fuori per via della creazione*, *nè apprendersi da uno spirito creato*, *senza ridursi al moltiplice*, *al diverso e al contrario.* Niccolò di Cusa, il quale si può considerare come il fondatore della filosofia infinitesimale (perchè le speculazioni anteriori di questo genere non hanno un vero carattere scien-

tifico), ha posto in sodo questa dottrina, che pel Gioberti costituisce il perno principale del suo sistema. Anche Giordano Bruni si appropriò molte conclusioni del Cusano, ma ne abusò traendole al panteismo, di cui disgraziatamente volle far regalo all' Italia, per allontanarla dalla pura fonte del vero e farle fare ricorso ai melmosi rivali della terra germanica. Quando si parla, dice il Gioberti, dell' unione dei contraddittorii in Dio, si equivoca, in quanto che i contraddittorii s' immedesimano in Dio, e quindi cessano di esser tali in forza dell' identità assoluta, che distrugge appunto ciò che fa la contraddizione. La quale risiede nel finito e non nell' Infinito ; giacchè ogni contraddizione suppone pluralità, non unità ; e quindi reciproca limitazione. Ora i contraddittorii del finito trasportati nell' Infinito perdono la pluralità loro, cioè i limiti, e quindi la contraddizione. Perciò a parlare propriamente non si dee dire che in Dio i contraddittorii s' immedesimano, ma che l' unità di Dio importa tutto ciò che vi ha di positivo nei contraddittorii. Tale è il senso, in cui si dee intendere il principio del Cusano. I panteisti tedeschi, e soprattutto l' Hegel, ammettono all' incontro in Dio una vera pluralità, e quindi una unione assurda di contraddittorii, perchè trasportano in Dio stesso la realtà finita dei contraddittorii creati. Quindi è che l' Hegel immedesima in Dio l' Ente e il nulla. Ora il nulla è il contraddittorio assoluto ; e il contraddittorio assoluto non avendo nulla di positivo, ed essendo, come dice l' Hegel, la negatività assoluta, è il solo che in Dio non si trova, poichè non esiste in nessun luogo. I soli contraddittorii, che in Dio s' immedesimano, sono i relativi, cioè quelli che hanno del positivo ; ma s' immedesimano in Dio, smettendo, siccome si è detto, la relatività e limitazione loro: come per la stessa ragione in Dio non si trovano il male e il dolore ; perchè essi sono contraddittorii, negativi e assoluti, non positivi e relativi.

5. L idea divina viene significata con varii nomi ; ma non tutti lo esprimono allo stesso modo. Tra i filosofi Giordano Bruno fa l' enumerazione delle locuzioni varie, onde si è voluta significare l' incomprensibilità e l' ineffabilità dell' essenza divina ; e fra le altre frasi egli fa menzione dello *specchio* e dell' *enigma* di S. Paolo, delle quali la prima voce simboleggia il lato chiaro e la seconda il

lato oscuro dell' Ente. A bene intendere adunque il significato dei varii nomi, onde viene espresso il concetto di Dio egli è forza notare, che nell' idea divina bisogna distinguere l' essenza dai suoi attributi. L' essenza rappresenta la parte occulta, secreta acroamatica di Dio, laddove gli attributi ne rappresentano la parte manifesta, volgare ed essoterica. Quindi, è, che gli Ebrei tenendo l' occhio a questa distinzione significavano l' idea divina con molti nomi i quali esprimono gli attributi divini, e tutti si appuntano nel *tetragramma*, che significa l' essenza razionale di Dio. Presso gli Ebrei esisteva una doppia dottrina, l' una acroamatica propria dei dotti, l' altra essoterica, propria del volgo. Il concetto di Dio apparteneva in comune alle due discipline; ma i nomi, che lo esprimevano, erano diversi, e alla diversa natura di esse corrispondevano. Il tetragramma (il quale viene comunemente pronunziato *Jehova* o *Jova*, e vien detto ancora ineffabile per la ragione che qui appresso diremo), era il nome specialmente acroamatico della Divinità, che essotericamente chiamavasi *Adonai*, *El*, *Eloà*, *Eloim*, e per altri vocaboli ancora. Il concetto che giace sotto queste voci, è sostanzialmente identico; ma i nomi essoterici lo significano popolarmente con parole rappresentative dei divini attributi, come il Forte, il Potente, l' Eterno, il Signore, o dell' Idea mista con qualche concetto intellettivo, come le nozioni di forza e di sostanza. Laddove il tetragramma esprime schiettamente la metafisica nozione dell' Ente; e la esprime non solo come Idea, ma come principio dell' organismo ideale e dell' intera formola, principio e base di tutto il reale e di tutto lo scibile umano. Mosè consegnò alle Scritture il nome acroamatico, quasi per invitare tutti gl' Israeliti a rendersi degni di entrare nelle dottrine più recondite, che ne venivano simboleggiate. Perciò per un uso antico e costante, il tetragramma era letto solamente cogli occhi, e si pronunziava in sua vece il nome essoterico; adombrandosi per tal modo il sovrintelligibile dell' Idea espressa, secondo l' uso dei popoli vetusti, che tenevano per innominato e ineffabile l' inescogitabile. Oltrechè l' ineffabilità del tetragramma accennava alla distinzione della scienza essoterica e acroamatica degli Ebrei, le presupponeva l' esistenza delle due dottrine.

6. Fra gli altri vocaboli, onde viene significata l' idea divina havvi ancora questa voce *Dio*, che viene pronunziata da tutto il genere umano, come una delle forme, cioè delle espressioni più comuni e più volgari dell' Essere infinito. Iddio adunque se vien pronunziato da tutto il genero umano, egli è certo concepito e pensato dall' intelletto dell' uomo come quell' Essere, di cui nulla di meglio e nulla di più perfetto si può concepire e pensare; egli adunque *è realmente e necessariamente*, posta la realtà e la necessità dell' umano pensiero. Imperocchè non si può dare pensiero senza il concetto di Dio, come il primo vero pensabile dalla mente umana: ora il *primo vero*, come il *primo fatto* sono indimostrabili; poichè se fossero dimostrabili il primo vero cesserebbe di essere il primo, e il primo fatto cesserebbe di esser quello che è, cioè contingente e finito, e diventerebbe necessario e infinito. Ciò non ostante sogliono i Filosofi istituire la dimostrazione di Dio, facendo uso di questa formola: *Dell' esistenza di Dio*. La quale formola è panteistica, poichè attribuisce all' Infinito ciò che è proprio del finito. Infatti l' Infinito, perchè infinito in quanto nega il limite cioè il difetto di realtà, è l' essere per eccellenza, e per ciò appunto che *è* non *esiste*; laddove il finito, perchè finito, in quanto include il limite cioè il difetto di realtà, *esiste* e non *è*. Imperocchè la voce *existere*, composta dalla particella *ex* e dal verbo *sistere*, accenna al modo, onde una cosa dallo stato possibile e potenziale viene realmente in atto, valquantodire accenna all' azion della causa che produce l' effetto; poichè secondo il Forcellini la voce italiana *esistere*, derivata dalla latina, suona *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *mostrarsi*. A qual proposito si avverta secondo il Gioberti, che la particella *ex* indica nel senso proprio e materiale un moto dal di dentro al di fuori, come la particella *in* esprime un moto contrario, ovvero quella insidenza e quella quiete, che è l' effetto di un conato operante dal di fuori al di dentro; il che chiaro apparisce se la voce *existere* si ragguaglia colla voce *insistere*. Metaforicamente poi, la particella *ex* dà ad intendere l' azione, per cui la causa produce l' effetto, onde la voce *esistere* nel significato originalmente metaforico, che per noi è divenuto proprio, mette innanzi allo spirito l' assioma di causalità, nello stesso modo che le voci latine *subsistere*, *substare* e il nostro *sussistere* rappresentano

quello di sostanza. La differenza trà l'essere e l'esistere venne notata ancora da Giambattista Vico (a), il più profondo ontologista del secolo passato, e ne fa sapiente applicazione chiamando ad esame critica il pronunziato di Cartesio: *Io penso, dunque sono;* avendo dovuto dire, *dunque esisto*. Ma se poi sotto il nome di *esistenza di Dio* si vuole intendere la pienezza dell' *Essere* e la somma realtà, allora la frase *esistenza di Dio* torna a dire *essenza dell' Ente*, come fu notato dallo stesso Vico.

7. Iddio è indimostrabile; poichè egli è desso una verità intuitiva e non dimostrativa. In due modi la mente umana può conoscere una verità, valquantodire o immediatamente e direttamente, o pure mediatamente e indirettamente; che corrispondono al modo *intuitivo* e *discorsivo:* ora il secondo modo, rigorosamente parlando, non ci può dare la cognizione di Dio, poichè ogni dimostrazione di Dio torna ad essere un circolo vizioso, assumendo per principio ciò che è in quistione. Infatti ogni dimostrazione dee procedere o *a priori* o *a posteriori;* ora nè l'una nè l'altra ci può somministrare l'esistenza di Dio, senza cadere in un circolo vizioso: non la prima; poichè si dovrebbe ammettere un principio superiore per conchiudere di Dio, e quel principio superiore sarebbe appunto Dio. Nè tompoco è più fortunata la seconda dimostrazione per mettere in sodo l'esistenza di Dio; imperocchè con questo secondo modo di discorrere egli è chiaro che dall' idea di effetto si dovrebbe salire a quello di causa, dal finito all'Infinito, dal contingente al necessario, dall'esistente all' Ente: ora l' idea di effetto, di finito, di contingente e di esistente, è un' idea relativa, non assoluta, e quindi suppone l' idea assoluta, che è il concetto di Dio, e quindi suppone Dio. Adunque nell'uno e l'altro modo di dimostrare egli è chiaro che il concetto di Dio si assume mai sempre per principio, laddove è desso appunto che costituisce la sostanza della quistione; e quindi conseguita che Iddio è indimostrabile non solo *a priori*, ma eziandio *a posteriori*. D' altronde noi sappiamo che l'intelletto umano pensa il pensiero di Dio, e lo conosce come il primo principio e l' ultimo fine di tutte cose; e non potendone acquistare la conoscenza per via di dimostra-

(a) Vico, Op. lat, tom. 1.° pag. 106, 107.

zione, siccome si è detto di sopra, resta adunque che l'uomo acquista la conoscenza di Dio per l' altra via immediata e diretta, che altrimenti si appella *intuitiva*. Ma comunque Iddio non si possa affatto dimostrare, rigorosamente parlando; nulladimeno la realtà di sua esistenza è capace nel periodo della riflessione di molte dichiarazioni, o schiarimenti della stessa verità; ai quali accenna il triplice argomento delle scuole, che ha menato tanto rumore per dimostrare l'esistenza di Dio.

8. Il primo argomento si appella *metafisico* o *ontologico*, e viene dedotto dalle nozioni dell' Infinito e del finito, del necessario e del contingente, della causa e dell'effetto. dell' Ente e dell' esistente. Imperocchè il contingente non avendo in sè la ragion sufficiente della propria esistenza egli è chiaro, che se esiste il contingente dee per necessità esserci il necessario; il quale ha in sè la ragion sufficiente di sè, e senza di cui il contingente non può nè tampoco concepirsi dalla nostra mente. Ora l'esistenza del contingente è un fatto da non potersi richiamare in dubbio se non da colui che è scettico assolutamente; dunque il necessario realmente *è*. Donde seguita, che l' Essere necessario essendo Dio, così la realtà di Dio non si può negare, nè mettersi in dubbio; poichè questa verità scaturisce dal concetto istesso della compenetrazione ontologica e psicologica di Dio coll' universo, in quanto l'uno non si può concepire, nè sussistere senza dell' altro. Il secondo argomento, che si dice *fisico*. si raccoglie dalla contemplazione dell' ordine, che noi ammiriamo nell' universo, dal concetto del moto dei singoli esseri composti a gerarchia, dall' idea del fine ultimo, cui è ordinata la varietà delle esistenze, e via discorrendo. Ora non si può concepire, nè si può dare ordine senza il Primo ordinatore; nè il concetto e la realtà del moto senza il Primo motore; nè il concetto della realtà del fine ultimo senza il primo principio di tutte cose; il quale è appunto Dio, cagione e ragione suprema della realtà universale e dello scibile umano. Il terzo argomento, che si chiama *morale*, si deduce dal consentimento unanime di tutti gl' individui della specie umana; i quali sebben diversi di indole, di costume, di condizione, di età e di sesso, di tempo e di clima; nulladimeno in ciò convengono che tutti ammettono e riconoscono un Dio produttore e ordinatore supremo dell' universo. Ora il consenso

di tutte le genti intorno alla medesima verità, dice Tullio, è legge di natura, valquantodire è la voce stessa di Dio, che risuona eloquente nella coscienza universale degli uomini ; onde è stolto chi voglia per poco richiamarla in dubbio. Dalle quali dottrine si raccoglie che l'esistenza di Dio è dessa una verità intuitiva e dimostrativa insieme; è intuitiva pel pensiero abituale, è dimostrativa pel pensiero attuale , sempre nel senso di sopra dichiarato. Imperocchè ciò che è effetto di dimostrazione e di discorso nel secondo di questi due stati, è opera d' intuito e d' immediata apprensione nel primo. Così si conciliano le due opposte sentenze, cioè l'opinione di coloro, i quali vogliono doversi dimostrare l' esistenza di Dio, e l' opinione di coloro i quali ritengono essere Iddio indimostrabile, poichè il pensiero attuale sottopone all' analisi la sintesi del pensiero abituale ; e a ciò si riferisce il *Deus cognoscendus et recognoscendus* di Tertulliano. La filosofia, dice il Gioberti, si occupò finora solamente dello stato attuale del pensiero, e neglesse lo stato abituale: il Cousin lo intravide , ma male e confusamente nella sua cognizion spontanea. Le cose create, « *che son scala al Fattor chi ben le estima* » non ci conducono propriamente a Dio, ma vi ci riconducono. E perchè vi ci riconducono? perchè nello stato attuale del pensiero l'uomo si allontana più o meno dall' abituale ; poichè vi sono nell' uomo pensante due persone distinte per così dire ; cioè l' uomo abituale, che è opera puramente della natura , e l' uomo attuale che è opera dell' arbitrio e dell' arte. *Ego sum qui sum,* disse Dio a Mosè : ecco, dice il Gioberti , la replicazione dell' Ente su se stesso ; ora egli è in virtù di questa replicazione, che Iddio non è solo argomento d' intuizione, ma eziandio conseguenza: Iddio adunque prova se stesso psicologicamente, come afferma se stesso ontologicamente. L' errore ; che si oppone direttamente alla realtà dell' esistenza di Dio , è l' *Ateismo ,* che importa negazione di Dio; e l' errore, che vi si oppone indirettamente , è il *panteismo* , che suona identificazione di Dio coll' universo ; che perciò snaturandone l' essenza l'annulla e lo nega indirettamente. E siccome Iddio si può negare e colla mente e col cuore ; così havvi una doppia specie di Ateismo nelle scuole , l' uno *teoretico* e l' altro *pratico.* L' ateismo pratico può darsi e si dà in effetto , ogniqualvolta l' uomo corrotto di cuore nega colle sue opere ogni

momento Iddio; ma quanto alla quistione se si dieno in effetto o si possano dare atei teoretici, è agevole risolversi negativamente: imperocchè l'ateismo teoretico, importando la negazione di Dio fatta colla mente, implicherebbe nel contempo la negazione e la morte del pensiero umano; il che è assurdo.

9. A tenore adunque delle dottrine esposte finora, essendovi in Dio, e quindi nell'idea divina, una doppia essenza, l'una razionale, l'altra sovrarazionale, perciò siccome dalla prima germogliano gli attributi divini, che si conoscono per la ragione, così dalla seconda erompono altri attributi divini che si conoscono soltanto per la rivelazione, come quelli che, a differenza degli attributi razionali di Dio, ammettono tra loro una distinzione reale. Ma gli attributi divini, tanto razionali, quanto sovrarazionali, sono tra loro connessi intimamente per l'unità semplicissima dell'Ente; nella quale unità s'identificano le due essenze divine di sopra enunciate. Perciò allo stesso modo che in Ontologia il Primo filosofico, e quindi il Primo scientifico, ci conduce al Primo tradizionale e al Primo biblico, così del pari in Teologia razionale i dettati della ragione ci conducono a quelli della rivelazione. Quindi è, che per dare una partizione scientifica a questa parte speciale della Teologia razionale, egli è forza dividerla in due capi; nel primo dei quali si parlerà dell'unità di Dio e dei suoi divini attributi secondo ragione; e nel secondo delle convenienze della ragione colla rivelazione, e della civiltà colla religione.

PARTE SPECIALE.

CAP. I.

DELL' UNITA' DI DIO E DEI SUOI ATTRIBUTI SECONDO RAGIONE.

1. Quanto all'unità di Dio egli è da sapere in primo luogo, che Dio è uno in sè; perchè uno è il suo essere divino, ed è uno il suo essere, perchè nel primo momento non è potenza infinita secondo l'errore degli Egelisti, ma bensì *atto* purissimo e semplicissimo. Iddio adunque, perchè atto purissimo e semplicissimo, è indiviso e indivisibile in sè, e come tale è distinto e diviso da ogni altro;

nel che i filosofi ripongono l'essenza dell' *uno*, e donde nasce il concetto di *unico*, in quanto esclude da sè ogni altro della medesima natura. Di qui è, che l'unità, qual si concepisce e si predica di Dio, è assoluta e infinita, non è negativa, ma positiva, non è astratta, ma concreta; e quindi è desso soltanto identico a se stesso, ed esclude assolutamente ogni altra natura del pari necessaria e infinita. Di qui è ancora, che il *politeismo*, il quale è l'errore che si oppone direttamente all'unità di Dio, è intrinsecamente assurdo, e vien combattuto a sufficienza coll'arma della ragione. Imperocchè se più Dii si dessero si dovrebbero dare due infiniti: ora due infiniti ripugnano; dunque due Dii non si possono dare nè concepire. Due infiniti ripugnano, sia che si vogliono riguardare dal lato dell'essenza, sia dal lato dell'intelligenza, sia dal lato della volontà. Ripugnano dal lato dell'essenza; imperocchè l'essenza dell' Essere è una e semplicissima, e quindi esclude ogni altra della medesima natura, come abbiamo provato di sopra, epperò due infiniti non si possono dare, nè concepire. Ripugnano eziandio dal lato dell' intelligenza; imperocchè dato e non concesso che si dessero due infiniti, allora o si affermano l'un l'altro col pensiero infinito, o si negano l'un l'altro infinitamente: nel primo caso s'identificano: perchè si comprendono a vicenda, e quindi non sono più due, ma uno: nel secondo caso si distruggono, perchè la negazione infinita dell'essere è l'annullamento dell'essere. Ripugnano infine dal lato della volontà; difatti o l'uno vuole ciò che vuole l'altro necessariamente, e allora s'identificano, o l'uno non vuole ciò che vuole l'altro, e si annullano, perchè forze eguali e contrarie si distruggono. Ecco come a questo proposito ragiona profondamente S. Bonaventura (a): « *Dicendum quod impossibile est plures esse Deos, et si recte accipiatur significatum hujus nominis, Deus, non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile. Deus enim dicit simpliciter summum, et in re, et in opinione cogitantis. Quia in re, ideo omnia ab ipso, et in ipso, et ad ipsum; et in ipso omnino est status, ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item nihil majus Deo cogitari potest, nec etiam*

(a) Dist. 2 art. 1,° quaest. 1.° concl.

aequare, quia summum in opinione: ideo impossibile, et non intelligibile est ponere plures Deos ». Dalle quali dottrine si raccoglie, che Iddio o non è, o se è e si concepisce dalla mente umana, non si può concepire che necessariamente *uno*.

2. L' unità di Dio si fonda sull' unità di sua essenza divina; la quale è una, perchè non è pura potenza, ma atto purissimo e semplicissimo; e non è pura potenza, poichè un Dio potenziale, immaginato dal Hegel, con seco stesso ripugna, perchè sarebbe perfettibile e progressivo. Ma Iddio è atto purissimo e semplicissimo, in quanto esclude in sè stesso ogni composizione, metafisica, fisica e logica: esclude la prima, perchè in sè non ammette la distinzione e quindi l' unione di potenza e di atto, di essenza e di esistenza: esclude la seconda, poichè in sè non ammette distinzione e quindi unione di parti realmente distinte: esclude la terza, perchè in sè non ammette nè riconosce distinzione di genere e di differenza, in quantochè è desso il sommo genere di tutte le cose.

3. Ciò non pertanto dall' unità di sua essenza semplicissima germogliano, dice il Gioberti, rispetto alla nostra intelligenza, i suoi attributi divini; i quali si possono distinguere in *proprietà* e *facoltà*, purchè si abbia avvertenza di dare a queste voci una significanza meramente analogica. Imperocchè l'essenza increata di Dio, considerata in ordine alla nostra intelligenza, è *reale* e *ideale* (le quali doti s' immedesimano nell' Ente, secondochè abbiamo detto nell' Ontologia), così egli è chiaro che dall' essenza divina come *reale* nascono le *proprietà*, e dall' essenza divina come *ideale* le facoltà divine. Di qui seguita che, riflessivamente discorrendo della Divinità, le proprietà divine sono interne, in quanto esprimono le relazioni dell' Ente verso di sè, e le facoltà divine sono esterne, in quando esprimono le relazioni dell' Ente verso l' esistente; onde è, che gli attributi divini sono interni ed esterni, sebbene si colleghino scambievolmente fra loro. Se non che egli è da notare attentamente che quando noi diciamo essere le proprietà divine attribuzioni interne, e le facoltà attribuzioni esterne, intendiamo mettere in mostra l' elemento più appariscente, rispetto a noi, delle une in confronto delle altre; poichè entrambe in sostanza hanno relazioni interne ed esterne. Gli attributi interni di Dio sono l' uno, il necessario, l' in-

finito, l'eterno, l'immutabile, l'immenso e via discorrendo: gli attributi esterni di Dio sono l'intelligibile e l'intelligente, il possibile e il sapiente, il possibile e l'attività del volere, il buono, il giusto, e la moralità e giustizia del volere divino. Imperocchè Iddio, come intelligente conosce sè come intelligibile, e dice: *Io sono consapevole;* come sapiente, conosce ciò che può fare, valquanto dire l'universo possibile e l'indirizzo possibile dei mezzi al fine, e dice: *Io sono sapiente*. Iddio, come volontà e potenza, fa ciò che conosce, cioè crea l'universo, e dice: *Io sono creatore;* come moralità e giustizia divina comanda all'uomo di fare ciò che egli fa, cioè di mantenere ed effettuare col suo libero arbitrio, e per quanto è da lui, l'ordine universale delle esistenze; e dice; *Io sono lejislatore*, *giudice, rimuneratore e vindice.*

4. Di sopra si è detto che Iddio è *atto* purissimo e semplicissimo, poichè un Dio potenziale è un mero nulla; come atto puro è l'uno essenziale e increato, e come tale è ancora necessario, in quanto ha in sè la ragion sufficiente di sè: ora l'essere necessario è indipendente, e come tale è perfettissimo, in quanto raccoglie in sè tutte le perfezioni possibili, che sono altrettante realtà increate. Imperocchè se l'Essere necessario mancasse per avventura di una perfezione soltanto, mancherebbe in tal caso di una realtà, in ordine alla quale sarebbe dipendente e non più necessario. Di qui risulta a chiare note, che siccome l'*atto puro* costituisce l'essenza di Dio; così tutti gli attributi divini secondo ragione germogliano dall'essenza, non per via di generazione o di produzione, siccome si è dimostrato in Ontologia, ma per via di semplice dipendenza logica.

5. Ora è mestieri chiamare a rassegna ad uno ad uno degli attributi interni i principali, e quindi discendere all'analisi degli attributi esterni di Dio.

6. Fra le proprietà divine havvi l'infinità, l'immutabilità, l'eternità e l'immensità di Dio. Si è dimostrato di sopra, che Iddio è necessario e indipendente, e quindi include ogni realtà ed esclude ogni difetto di realtà; ma nel difetto di realtà consiste il limite; Iddio adunque perchè necessario e indipendente nega il limite, e come tale è *infinito*. L'infinito, perchè nega il limite, esclude da sè ogni difetto, e quindi ogni idea di diminuzione o di accrescimento, e come tale è *immutabile*. Imperocchè l'immutabilità importa

negazione di mutabilità, cioè di ogni qualunque siasi cangiamento che possa rendere la cosa diversa da quello che è: ora la diminuzione e l'accrescimento sono altrettanti cangiamenti che può patire una cosa; i quali siccome vengono esclusi dal concetto dell'Infinito ne segue che è desso immutabile di sua natura. Inoltre egli è da por mente altresì che una cosa può patire cangiamento e quanto alla sua essenza e quanto alle sue operazioni; ma il concetto dell'immutabilità assoluta esclude l'uno e l'altro cangiamento; tale è il concetto dell'immutabilità divina. Imperocchè Iddio è immutabile nella sua essenza e quindi nelle sue perfezioni che s'identificano con essa, poichè la sua essenza non è mera potenza, ma atto puro; e però non ammette cangiamento dalla possibilità alla realtà. È immutabile ancora nelle sue operazioni *ad intra*, poichè queste sono assolutamente necessarie: è immutabile nelle sue operazioni *ad extra*, poichè queste sebbene sono libere e non necessarie, nulladimeno non ammettono in Dio alcun cangiamento; il quale si ravvisa soltanto dalla parte delle esistenze che sono il prodotto libero e sostanziale dell'atto creativo. Infatti la creazione sostanziale muove da un principio necessario e riesce a un termine contingente: ora riguardata nel suo principio, cioè nell'atto creativo, è necessaria, e quindi immutabile, poichè l'atto creativo s'immedesima coll'essenza: riguardata nel suo termine estrinseco, cioè nelle esistenze, è contingente, e quindi soggetta a cangiamento; il quale cangiamento si ravvisa dal lato delle esistenze solamente, che da ideali diventano reali, cioè dalla potenza fanno passaggio all'atto, mediante l'azion infinita della causa prima.

7. Iddio, perchè infinito e immutabile, non può concepirsi altrimenti che come una *continua immanenza*: ora nell'idea dell'immanenza continua si fonda il concetto dell'eternità e immensità divina, e quindi il concetto del cronotopo infinito. Imperocchè l'immanenza continua siccome è il tipo del discreto, cioè della successione e dell'estensione; così, in quanto nega la successione e il tempo, si appella eternità; e, in quanto nega l'estensione e lo spazio, si dice immensità: Iddio adunque è eterno e immenso, perchè è immanenza continua, e quindi esclude da sè il concetto fattivo del tempo e dello spazio. Infatti Boezio si rappresenta l'eternità come una possessione perfetta e tutta

insieme di una vita interminabile; donde risulta, che con ragione dicesi eterno colui, il quale tutta comprende e possiede la pienezza di vita interminabile, e che, rispetto a noi, raccoglie in atto la triplice dimensione del tempo; tale è l'Essere per eccellenza, cioè Iddio esclusivamente. Di qui è, che l'*eternità* esclude il principio e il fine, che sono proprii del *tempo*, e si distingue dall'*evo*, il cui concetto include il principio ed esclude il fine. Quanto poi al concetto dell'immensità divina, poichè esso esclude ogni successione, include perciò la presenzialità sostanziale di Dio in tutte le cose create, valquantodire la onnipresenza divina. Imperocchè Iddio, come sostanza e causa prima, non solo dà l'essere e la vita alle sostanze seconde mediante l'atto creativo, ma eziandio le sostiene continuamente e ne pervade l'intima loro essenza: quindi è, che Iddio, creando e conservando le esistenze continuamente, le compenetra intimamente, e, compenetrandole insieme, è loro sostanzialmente presente; Iddio adunque, perchè immenso, è ancora onnipresente.

8. Le facoltà divine, che si concepiscono da noi come altrettante attività di Dio, sono l'intelligenza o sapienza, la volontà o potenza, la santità o moralità assoluta; alle quali sono riferibili tutte le altre di simigliante natura. Ciascuna di queste attività, immedesimandosi coll'atto puro che costituisce l'essenza increata, dobbiamo rappresentarcela, come una operazione della personalità divina, e questo è il modo più esatto di concepirla. Altrove abbiamo detto, che tra i momenti positivi dell'idea divina havvi l'intelligibile e l'intelligenza, il possibile e l'attività assoluta, e che il nesso di tali momenti e la positività di ciascuno di essi consiste nel concetto di necessità, il quale è loro comune: ora questi momenti positivi dell'idea divina spiegano le facoltà divine. E in prima, Iddio è l'intelligibile assoluto: ora l'intelligibile dee essere di necessità intelligente e sapiente; imperocchè la sua intelligibilità non sarebbe tale verso le creature, se prima non fosse tale verso sè medesimo, vale a dire se non fosse intelligenza o sapienza nel senso di sopra esplicato. Difatti ciò che è intelligibile rispetto a noi, dee essere inteso verso sè stesso, giacchè l'Ente è attualità pura in sè medesimo, e non mera potenza: ora ciò che in potenza è intelligibile, nell'atto è intelligente. Iddio adunque, perchè intelligibile,

è in atto intelligente e sapiente; e quindi, come intelligente conosce sè come intelligibile, e come sapiente conosce ciò che può fare, cioè l'universo possibile e l'indirizzo possibile dei mezzi al fine. All'intelligenza o sapienza infinita tien dietro la volontà divina; la quale, essendo l'attività assoluta di fare tutto ciò che è possibile, è atto puro che produce dentro e fuori di sè, (trinità e creazione); adunque l'atto puro è generativo *ad intra*, e creativo *ad extra*. Imperocchè Iddio fa sè stesso infinitamente e finitamente: nel primo caso si ha la generazione e la processione delle persone divine; e nel secondo la creazione del mondo; sicchè l'atto puro, il quale è necessario nella sua radice, internamente riesce a un termine parimente necessario, ed esternamente a un termine contingente. Adunque la volontà divina essendo una attività assoluta di Dio di fare tutto ciò, che è possibile non solo *ad intra*, ma ancora *ad extra*, è somma potenza, e quindi Iddio è onnipotente. Ma la volontà divina non è solamente la potenza di creare il mondo, ma è ancora l'attività assoluta di conservare le sue fatture, averne cura e dirigerle incessantemente, e ciascuna secondo la propria natura ai proprii fini particolari, e tutte al fine supremo dell'universo: ora in questo appunto riposa la provvidenza divina; dunque Iddio in quanto è creatore, è eziandio sommamente provvidente. La provvidenza divina è generale e particolare a misura che si ha l'occhio all'indirizzo delle esistenze verso lo scopo ultimo o verso gli scopi speciali di ciascuno ordine degli esseri cosmici: è dessa ancora fisica e morale, secondochè riguarda l'indirizzo delle forze fisiche e fatali, le quali concorrono con mirabile accordo all'armonia della natura, o pure l'indirizzo delle forze intelligenti e libere, le quali si perfezionano gradualmente sotto l'influenza della Causa prima per far ritorno a Dio, in che riposa la perfezione e l'immanenza assoluta. Dalle quali dottrine si raccoglie, che la volontà divina non è soltanto causa prima di tutte cose create, ma è eziandio causa finale; e come tale è bontà e giustizia infinita, in quanto è legge eterna e Imperativo morale e giuridico verso le forze intelligenti e libere. Quindi è, che la volontà divina fa da legislatore in quanto dà la legge e ne comanda l'esecuzione; è giudice, in quanto si fa a giudicare delle operazioni degli uomini a misura che si trovano secondo o

contro la legge: e in fine è promettitore o vindice, in quanto premia o castiga secondo il merito o il demerito delle azioni umane. Onde si dice dai filosofi che la giustizia divina è la stessa sua bontà sapientemente amministrata, poichè Iddio, come sommamente buono dee per necessità amare il bene e odiare il male, premiando l'uno e castigando l'altro. E qui è da por mente che tutti gli attributi divini compaiono in Dio distinti tra loro; ma questa distinzione è razionale e non reale; è subbiettiva e non obbiettiva; è fondata sulla natura dell'uomo e non su quella di Dio; onde è che noi ammettiamo una trasformazione dialettica degli attributi divini: ma il principio di tale trasformazione è l'atto creativo, mediante il quale la mente umana si trova in grado di comunicare colla mente di Dio e coll'unità del Logo divino.

9. Ora riepilogando in questo capitolo quanto mai abbiamo finora esplicato egli è forza affermare che l'idea divina è il principio e l'apice della mente umana e la misura della civiltà; e come tale bisogna ritenere col Gioberti quanto segue:

1.° Origine dell'idea di Dio. Dio solo può diffenire sè stesso: tetragramma.

2.° Conservazione dell'idea di Dio. Ebrei, Semiti, universalità degli Ebrei, e loro diffusione per tutto il globo.

3.° Alterazione dell'idea di Dio. Gentilesimo: prima alterazione camitica-giapetica.

4.° Instaurazione dell'idea di Dio. Cristianesimo religioso.

5.° Esplicazione scientifica dell'idea di Dio. Filosofia ortodossa: S. Agostino, S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Galileo, Leibniz, Newton, Malebranche, Vico.

6.° Esplicazione estetica dell'idea di Dio. Valmichi, Omero, Virgilio, Dante, Michelangelo, Raffaello ec. ec.

7. Esplicazione politica dell'idea di Dio. Monarchia pagana e cristiana: la prima è dominazione e quindi ci manifesta il dritto di forza: la seconda è paternità e quindi ci rivela la forza del diritto e dello amore.

CAP. II.

DELLE CONVENIENZE DELLA RAGIONE COLLA RIVELAZIONE E DELLA CIVILTA' COLLA RELIGIONE.

1. La ragione umana è un fatto naturale; la rivelazione è un fatto sovrannaturale: or siccome il sovrannaturale si collega razionalmente col concetto di natura, nè più nè meno che la causa col suo effetto (il che avremo opportunità di svolgere più ampiamente nella Cosmologia); così la ragione si connette colla rivelazione, cioè colla sua legittima genitrice. Ma havvi di più un'altra convenienza intrinseca fra loro non solo dal lato dell'oggetto conoscibile, ma eziandio dal lato del subbietto conoscitore. Quale è difatti l'obbietto della ragione? L'intelligibile. Quale è l'obbietto della rivelazione? Il sovrintelligibile. Ora che cosa è l'intelligibile se non il sovrintelligibile esplicato? che cosa è il sovrintelligibile se non l'intelligibile implicato? Adunque se tra l'intelligibile e il sovrintelligibile havvi un'intima relazione e attinenza egli è chiaro, che dal lato dell'oggetto tra la ragione e la rivelazione corre la massima convenienza. E troviamo lo stesso quando ci facciamo a studiarle insieme dalla parte dello spirito umano, in cui l'intelligenza e la sovrintelligenza sebbene facoltà distinte fra loro per ragion dell'oggetto, hanno la medesima radice fondamentale. Ora nella ragione umana mette fondo la civiltà, come nella rivelazione divina mette radice la religione; e però son desse due cose connesse fra loro per forma, che si aiutano e si compiono scambievolmente, mediante il sussidio della parola e delle analogie, siccome dicemmo nel primo volume della presente Istituzione. Quindi è che se tra la ragione e la rivelazione sussistono delle convenienze intrinseche, le stesse convenienze troviamo esistere ancora tra la civiltà e la religione; onde dai dettati dell'una si può far passaggio ai dettati dell'altra, e vicendevolmente.

2. Prima di tutto egli è da sapere per lo senno a mente ciò che dicemmo nell'avvertenza preposta alla prima parte di questo corso filosofico, che noi non possiamo discorrere delle cose, se non in quanto sono direttamente o indirettamente conoscibili. Ora ogni ordine di conoscibili

ci si manifesta come una dualità, la quale incomincia col concetto di Dio e si reitera in tutti gli ordini dell' esistenza universale. Così al necessario corrisponde il contingente; all' infinito il finito; all'Ente l'esistente; a Dio l' universo; all' eterno il tempo; all' immenso lo spazio; alla causa l'effetto; alla sostanza la qualità; allo spirito il corpo; all' intelligenza la sensibilità; alla libertà la necessità; alla virtù la felicità, e così via discorrendo. Fra le quali dualità, ed altre simili, havvi ancora la dualità del sovrannaturale e della natura, le cui voci, dice il Gioberti, si trovano in quasi tutti i nostri idiomi di Europa, che furono fecondati e ampliati dal Cristianesimo. Ma le voci si debbono trovare dovunque ha luogo il concetto corrispondente; sicchè il concetto del sovrannaturale e quello di natura esistono in tutte le favelle di Europa; e sono correlativi per guisa che l' uno inchiude l' altro e l' altro l' uno scambievolmente, nè più nè meno che il contingente il necessario, la causa l' effetto. Ora egli è una dignità del sapere da non potersi richiamare in dubbio, che il principio e il fine, l' origine e l' esito di ogni cosa sono di necessità sovrannaturali, poichè nel caso contrario la natura dovrebbe precedere e sopravvivere a sè stessa; il che ripugna, dovendo essere causa ed effetto nel medesimo tempo. Tra il principio e il fine di ogni cosa havvi la cosa istessa, cioè la natura, come mezzo che muove dal principio per via di creazione e tende al fine come a sua ultima meta. La quale natura, che si presenta a noi come un complesso di forze cieche e fatali, intelligenti e libere, simultanee e successive, si appella altrimenti esistenza, cosmo, universo e via discorrendo. E questo universo, qual lo conosciamo presentemente, altro non è, che una complessività di varii mondi, i quali sono il mondo materiale, che si apprende coi sensi organici, il mondo spirituale, che si conosce col senso intimo, e il mondo intelligibile, che non è conosciuto per via di senso esterno o interno, ma in virtù di una facoltà superiore, che comunemente si appella ragione.

3. Se l' universo ossia la natura universale tramezza fra il principio e il fine, fra l' origine e l' esito di ogni cosa egli è chiaro, che il principio e il fine di ogni cosa sono nell' eternità, laddove la natura esiste nel tempo: or siccome la eternità importa immanenza e perfezione, così

l' esistenza nel tempo importa successione e perfettibilità. Imperocchè, da un lato l' immutabilità ripugna alla natura dei contingenti, e dall' altro il peggioramento successivo, o una alternativa capricciosa nel corso di essi, oltrechè l' uno e l' altra contraria alla esperienza, non si accorderebbero colla sapienza infinita che risplende in ogni parte dell' universo. Adunque l' idea di perfettibilità è talmente connessa coll' idea di successione e di tempo, che l' una non si può disgiungere dall' altra; onde errano coloro, che la credono propria della specie umana, quasichè lo stesso mondo materiale non fosse in un certo modo perfettibile; e quelli ancora i quali, cadendo nell' estremo opposto, trasportano la perfettibilità oltre i termini del tempo, e la collocano nel mondo intelligibile, dove non vi ha successione, ma immanenza. Di qui è, che non si può concepire l' esistenza successiva senza un principio e un fine e senza una serie di mezzi, che dal principio conducono al fine e leghino l' uno coll' altro. Ma principio e fine in una composizione armonica di cagioni e di effetti non dicono solamente il primo ed ultimo punto della serie, ma qualche cosa di più; imperocchè per principio si vuole intendere la direzione primaria dei mezzi verso un termine ultimo a cui i mezzi vengono indirizzati. Adunque il principio e il fine cronologico importano un principio e un fine logico; sicchè il cominciamento vuole avere una efficacia causale, il termine una virtù intenzionale, cioè l' uno dee essere una produzione, e l' altro uno scopo. Ora la produzione ordinata al conseguimento di un fine e all' adempimento di un proposito, presuppone nell' oggetto la tendenza a una perfezione, di cui è manchevole, cioè la perfettibilità.

4. Se tutto l' universo è perfettibile in quanto è nel tempo e nella successione, e se la perfettibilità importa tendenza alla perfezione egli è chiaro che tutte le parti del nostro globo sono in via di perfezionamento e di progresso, ma non tutte nello stesso grado, il quale è diverso secondo la diversa natura delle esistenze. Imperocchè due cose si richiedono per costituire l' idea di perfettibilità: l' una, l' attitudine e l' avviamento verso una cotal perfezione proporzionata alla natura dell' oggetto: l' altra, la privazione di essa; poichè se l' eccellenza dell' essere è già in atto, non è desso più perfettibile, ma perfetto. Ora fra

tutte le creature terrestri l'uomo, il quale tiene luogo di principe fra loro, in sè raccoglie in grado più elevato quelle due proprietà. Imperocchè è desso, che a preferenza delle altre, è dotato d'intelligenza e libertà, e quindi capace di perfezionamento e di progresso, e in forza della libertà è capace ancora di deterioramento e di regresso: il che importa che la volontà umana è una forza la quale, a differenza delle forze cieche e fatali non contiene in sè stessa la legge, che la governa; ma invece è estrinseca ad essa forza, cioè non connaturata colla sua essenza. Il perfezionamento è l'atto di quella tendenza, che ha l'uomo alla perfezione, cioè alla verità e alla legge eterna; nel quale atto riposa la scienza e la virtù: dovechè il progresso consiste nel passaggio che fa l'uomo dal bene al meglio, e da un grado all'altro superiore negli ordini della coltura dello spirito. Ora l'uomo, essendo nato alla società, e non potendo fuori di essa, non che perfezionare il proprio essere, ma riceverlo e conservarlo, ne conseguita che la perfettibilità sua dee essere sociale. E ciò in doppio modo, cioè in quanto questa facoltà per mettersi in atto ha d'uopo del civile consorzio, e in quanto i suoi frutti risguardano l'uomo non meno come membro del comune, che come individuo isolato; quindi è che l'uomo, perchè perfettibile e sociale, è capace di *civiltà*, e per la stessa ragione è capace ancora di *religione*. Imperocchè l'uomo, essendo perfettibile e sociale, è capace di perfezionamento e di progresso rispondente alla sua natura intellettiva e voletiva per cagion dello scopo eterno, per cui venne creato; ora questo perfezionamento e progresso dell'uomo, riguardato nel giro del pensiero e dell'azione, è di una doppia natura, l'uno naturale, l'altro sovrannaturale l'uno razionale, l'altro sovrarazionale: il primo è *civiltà* e il secondo è *religione*.

5. La religione e la civiltà, tenendo dietro ai principii della filosofia ontologica, convengono nel principio e nel fine, e la loro differenza riposa nel solo mezzo, il quale muove dal principio e si collega col fine ultimo di tutte cose. Quale è difatti il principio della religione? La rivelazione. Quale è il principio della civiltà? La rivelazione, come vedremo in appresso. Quale è il fine ultimo della religione? La beatitudine eterna. Quale è il fine ultimo della civiltà? La stessa beatitudine. Ma quale è

l'obbietto della religione? Il sovrintelligibile e il sovrannaturale. Quale è l'obbietto della civiltà? L'intelligibile e il naturale. Adunque la religione e la civiltà convengono tra loro quanto al principio e al fine supremo, e la loro differenza cade soltanto nel mezzo. Ora lo svolgimento di questa dottrina per se sola richiederebbe un libro e più che un libro; ma per non uscire dai limiti del presente lavoro, non faremo che accennarne di volo le pruove principali.

6. E in prima, posto il principio sovrano della creazione, egli è forza riconoscere la distinzione tra il sovrannaturale e il naturale nel giro della realtà, e tra il sovrintelligibile e l'intelligibile negli ordini della conoscenza umana. Dalle quali distinzioni si raccoglie la differenza che corre tra la ragione e la rivelazione, e quindi tra la civiltà e la religione, secondo ciò che abbiamo detto di sopra. In ordine a queste dottrine egli è da notare innanzi tutto che parecchi moderni mescolano insieme la religione colla civiltà, a dispendio di entrambe, e s'ingegnano di farne una cosa sola. Imperocchè vi ha di alcuni, che credono la religione essere una mera parte della civiltà, e averne l'indole, i caratteri e il modo preciso di procedere; altri all'incontro, tengono che la civiltà sia un semplice accessorio della religione, e da lei dipenda totalmente. Siccome costoro traslocano la cosa di cui si tratta fuori del proprio genere, e la ripongono in un genere alieno, perciò la snaturano, e conservano piuttosto una larva, che la sostanza di essa. Tanto, che si può dire, che i primi, immedesimando la religione coll'incivilimento, non ammettono in fine che questo solo; laddove i secondi, identificando la civiltà colla religione, riducono alla religione solamente tutto l'esercizio dell'attività umana. Ora in questo doppio sistema si vede lo stesso processo ed esito panteistico, e la stessa mania di recare ad assoluta unità una dualità chiarissima e importantissima; la quale scaturisce a filo di logica dalla dualità del sovrannaturale e del naturale, del sovrintelligibile e dell'intelligibile, e quindi dal principio supremo della creazione. E siccome in ogni tentativo di questo genere si possono tenere due vie diverse ed opposte, secondochè si dà il predominio all'uno dei due termini sull'altro (donde nacquero le diverse ragioni del panteismo); così coloro che confon-

dono insieme la religione e la civiltà a scapito della prima, si appellano razionalisti; poichè il loro sistema non è che un razionalismo pratico, cioè applicato alla religione considerata come instituto civile. All' incontro, quelli che mescolano la religione colla civiltà a danno della seconda, rispondono nella pratica a ciò che sono nella speculazione certi teosofi, o mistici, o sovrannaturalisti eccessivi che dir si vogliono. I quali, dopo di aver negata ogni legge naturale, non ammettono, o non debbono ammettere logicamente altri fenomeni che prodigi, altre idee che dogmi superiori alla comprensiva dell' uomo. Finalmente, l' opposizione che corre fra i partigiani esclusivi della civiltà e quelli della religione, applicata a un oggetto più speciale, cioè all' autorità rispettiva del governo civile e del reggimento ecclesiastico, produsse nei tempi andati le lunghe ed interminabili controversie del sacerdozio coll' impero. Imperocchè i difensori eccessivi del primo volevano allargarne la giurisdizione sì fattamente, che invadesse affatto i diritti della potestà secolare; laddove i propugnatori non meno esagerati del secondo si sforzavano ampliare per tal modo l' autorità del principe da render nulla quella della Chiesa. Ora una tal controversia si sarebbe allora resa più semplice e facile a comporre con un diritto mezzo, se si fosse risalito ai principii (ai quali fa d' uopo fare appello ogniqualvolta vien dato rinnovarsi), mediante la cui cognizione si avverte che la lite suddetta è radicalmente quella, che corre tra i due fatti generalissimi e sociali della civiltà e della religione.

7. Ciò posto, che cosa è la religione? Che cosa è la civiltà? In ordine alla religione, tenendo dietro al senso filologico della voce, e ai principii di sopra esplicati, egli è chiaro che la vera religione altro non è che il legame sovrannaturale di Dio cogli uomini; il quale legame comprende tutto l' uomo e quanto allo spirito e quanto al corpo, poichè si fonda sulla dipendenza della creatura verso il Creatore. Quindi è che la religione stringe l' uomo con Dio e colla mente e col cuore e colle pratiche esteriori del culto, mediante la conoscenza analogica dei misteri e la forza dei prodigi e della grazia divina. La religione adunque può diffenirsi la credenza semplice o discorsiva del sovrintelligibile e del sovrannaturale; e la

conoscenza *dei nostri doveri verso Dio, la somma dei quali costituisce il culto interiore ed esteriore*. Dalla quale diffinizione si raccoglie, che la religione abbraccia non solo il dovere di conoscere i misteri, ma eziandio il dovere di metterli in opera e collo spirito e col corpo, e quindi comprende le idee e i fatti sovrannaturali, il pensiero e l'azione, la speculazione e la pratica il dogma e la morale. La religione vera, il cui compimento si ebbe con Cristo e la sua Chiesa, ha effettuati sulla terra tre fatti sovrannaturali, che concorrono a produrre il culto religioso, e siccome questo è continuo e perpetuo, così son continui e perpetui ancora quelli, e dureranno quanto essa religione; i quali sono la grazia divina, i sacramenti e il sacrifizio. La grazia nelle sue varie specie è il principio interno e sovrannaturale, che leva l'intelletto, l'affetto, la volontà e tutte le potenze spirtuali dell'uomo verso Dio come creatore, redentore e rimuneratore. Ella dà all'adempimento della legge morale l'eccellenza dell'ordine e del fine, e comunica all'intima natura dell'anima quella bellezza e sanità morale, o vogliam dire santità, che cancella la pravità originale ed attuale, e sublimando l'uomo sopra la sua nativa condizione, lo rassomiglia e lo rende degno di ritornare al suo principio, e di fruire quella divinità di godimento, che si chiama beatitudine. La grazia opera, secondo i consigli divini, negli uomini esclusi dalla vera Chiesa per indirizzarli nella via della salute: ma è continua e incessante nella Chiesa, e vi primeggia col rinnovare assiduamente negli eletti le due maraviglie della santificazione e perseveranza finale. Perciò oltre all'essere la causa efficace di ogni pio moto, che incominci, componga e compia il vero culto, essa è la ragione e la base logica della umiltà, della fiducia e della preghiera cristiana. Le quali mancherebbero di fondamento, ogni qualvolta l'uomo giudicasse di poter essere buono colle proprie forze, ovvero di essere abbandonato senza rimedio alla propria debolezza, e si trovasse senza bisogno o senza speranza del soccorso divino, ambiguo e fluttuante fra una confidenza presontuosa e un disperare assoluto. Come questa grazia efficace e necessaria si colleghi colla libertà, è un mistero tanto impenetrabile, quanto l'essenza del libero arbitrio e dell'azione divina sul cuore degli uomini. Ma una oscurità non minore si trova da un

lato, nell' accordo dell' arbitrio coll' efficacia degli stimoli psicologici; e dall' altro lato, la stessa fede, che c' insegna la onnipotenza della grazia, ci assicura della sua concordia colla libertà umana. Si noti infatti che le obbiezioni solite a muoversi contro la grazia non hanno alcun valore se non presupponendo che questa necessiti il voler dell' uomo, secondochè pare a noi dover essere, atteso la nostra ignoranza della natura di quell' azione, e dell' animo che la riceve. Il che vuol dire che quelle opposizioni militano solamente contro una idea falsa di essa grazia, e al tutto diversa da quella che la rivelazione per mezzo della Chiesa propone alla nostra fede,

8. I sacramenti sono i mezzi ordinarii, con cui si applica nelle sue varie specie la grazia divina, e fanno parte di quel culto meraviglioso, che segue l' uomo dalla cuna al sepolcro, lo accompagna e lo indirizza negli atti principali della vita; e come gli elementi e le varie produzioni del globo satisfanno alle sue necessità materiali, corrisponde proporzionatamente a ogni bisogno della sua vita spirituale. Per ultimo il sacrifizio è un membro integrale del culto cristiano, come è parte intrinseca di ogni culto religioso, ed essenziale espressione dell'omaggio e della sommissione dell' uomo verso il suo Creatore, secondo la notizia ideale che ce ne porge la stessa ragione. Il che è tanto vero, che non si trova quasi alcun simulacro di religione senza uso di sacrifizii, e la prima instituzione di essi è coetanea ai principii del genere umano. Il sacrifizio proprio del Cristianesimo è quello della croce, cioè il più alto che immaginar si possa per la dignità della vittima, la grandezza della sua divozione (nel che consiste l' essenza morale del sacrifizio), l' importanza dello scopo, i dolori ineffabili e la pietà dell' immolazione. Dal quale esempio si vede che il sacrifizio non è cosa arbitraria, come altri potrebbe credere, e fa parte essenzialissima, come il culto di cui è l' anima, della legge morale, anzi la natura di esso s' immedesima con quella della virtù. Imperocchè ogni atto virtuoso è un sacrifizio; e il sacrifizio religioso, considerato generalmente, non si distingue dal sacrifizio morale, se non per la sua estrinseca effettuazione, e come parte di quel culto esterno e materiale, che dee accompagnare ed esprimere l' ossequio interiore, e proporzionare la religione alla doppia natura dell' uomo. Dalle quali dot-

trine si raccoglie che il principio della religione è la rivelazione divina; l' obbietto su cui si travaglia, è la conoscenza del mistero e del miracolo; lo scopo prossimo da conseguire nella presente vita mediante il mezzo sovrannaturale della grazia, del sagramento e del sacrifizio, è la santificazione; e infine lo scopo ultimo da raggiungere negli ordini della eternità, è la beatitudine, la quale consiste, secondo S. Paolo, nella visione di Dio da faccia a faccia.

9. Quanto alla civiltà poi, molte sono le diffinizioni e le dichiarazioni che corrono di essa: ma nessuna però, per quanto mi sappia, specifica a capello l' idea essenziale della cosa, e tutte esprimono questo o quel modo di sua applicazione, e i suoi effetti particolari; giacchè quello, e non questo è l' ufficio di una buona diffinizione. Difatti alcuni dissero che la civiltà è l' esplicazione delle facoltà umane: ma che cosa è questa esplicazione? in che consiste? come si opera? Le facoltà nostre si sviluppano tutte nello stesso modo? concorrono tutte ugualmente alla civiltà? Altri la riposero nella signoria che l' uomo esercita sopra la natura; ma questa signoria è piuttosto un' effetto della civiltà che la civiltà stessa. Altri, in un certo miglioramento delle civili istituzioni, e nel procedere degli stati verso l' uguaglianza e la fratellanza universale; e più generalmente il signor Guizot la fa consistere nel progresso simultaneo dell' individuo e della società degli uomini in particolare e della famiglia umana in generale. Dal che si vede che nessuno ha determinato qual sia la radice comune di quel doppio progresso, e la natura di quel moto, onde deriva la civil coltura, e quindi l' essenza istessa della civiltà. Ora il Gioberti afferma a questo proposito che l' ufficio di una buona diffinizione dee far due cose: l' una, assegnare alla civiltà la sua origine in una tal facoltà, che sia primitiva e inesplicabile, cioè non derivante da una facoltà superiore; l' altra, specificare il termine di quella cioè l' atto esteriore, a cui ella riesce, e in cui finisce. A tenore di che egli dice che la civiltà *è l' ampliamento interiore, e l' effettuazione esteriore e successiva della conoscenza umana:* il primo membro del predicato significa la radice intima della civiltà, e il secondo n' esprime il termine e l' effetto. Dalla quale diffinizione si raccoglie che il conoscimento attivo e li-

bero dell'uomo, messo in opera di fuori, in virtù dell'attività stessa, vale a dire il pensiero e l'azione, la ragione e la libertà, la facoltà di conoscere, e quella di volere e di operare, costituiscono il principio e la sostanza della civiltà. Si riandino infatti tutte le parti di essa, transitorie e durevoli, frivoli o importanti, volgari o squisite e maravigliose, attinenti alla materia o concernenti lo spirito, e si vedrà chiaro che consistono tutte in una successione di operazioni intrinseche aventi il fondamento loro nell'attiva facoltà di conoscere e di volere. Quanto alle scienze la cosa è tanto chiara che non è d'uopo farne parola. In politica, chi non vede che ogni legge, ogni instituto, ogni riforma presuppone un incremento di sapere nell'ordinatore e nel legislatore? Le belle arti e le lettere amene, esprimendo e idoleggiando il bello, ne presuppongono l'intuito; tanto che ogni progresso loro procede da un perfezionamento di cognizione estetica nel poeta, nello scrittore e nell'artista. Non vi ha una frase pellegrina, un'immagine poetica, un tratto di eloquenza, una felice industria di scalpello o di pennello, che non arguisca nel compositore o nell'artefice un nuovo concetto, che è quanto dire la percezione di non so che reale ed esistente in natura, ma finora sfuggito all'accorgimento del comune degli uomini. E si noti che il dogma antichissimo e volgarissimo, essere bello solamente il naturale, non sarebbe vero, se l'inspirazione degli artefici e dei poeti non fosse veramente la percezione di ciò che vi ha in natura. Che diremo delle arti meccaniche, delle industrie e dei commerci? Non è egli chiaro che i trovati nuovi in questo genere hanno origine dal conoscimento e dal discorso, e che fino negli esercizii più materiali, la pratica che nasce dall'abitudine e riesce cosa affatto meccanica, è frutto nei suoi principii di un certo discernimento? In somma non si può immaginare un miglioramento in qualsivoglia facoltà umana, senza qualche progresso proporzionato negli elementi della cognizione. Bacone espresse mirabilmente l'universalità e l'importanza del principio intellettivo, affermando che l'uomo tanto può, quanto sa; il che vuol dire che il suo sapere è misura del suo operare, e quindi della civiltà, che si manifesta nei suoi atti e nelle sue instituzioni.

10. Se la radice della civiltà riposa nella conoscenza

umana egli è chiaro, che siccome abbiamo due specie di conoscibili, l'una delle quali comprende i fatti, e l'altra le idee; così la civiltà dee abbracciare gli uni e le altre, e quindi contiene una doppia parte, l'una formale o morale che dir si voglia, e l'altra materiale. La prima riguarda immediatamente lo spirito dell'uomo, e la seconda il corpo; e però la seconda parte è subordinata alla prima: entrambe le parti della civiltà son capaci di progresso e di regresso secondo le vicissitudini dell'umana cognizione, e quindi il corso della civiltà è sempre proporzionato al corso della cognizione successiva delle idee e dei fatti. Ma il pregio intrinseco e l'importanza delle idee e dei fatti essendo così dispari, che non può correre quasi fra loro alcuna specie di comparazione, ne segue, che l'accrescimento delle cognizioni, e quindi il progresso civile, sono altresì più o meno rilevanti, secondochè si riferiscono all'una o all'altra categoria dei conoscibili. Ora quelli che nel linguaggio comune si chiamano interessi materiali, come gli artifizii e i traffichi, con cui si accrescono d'intensità, di agevolezza e di copia i comodi della vita, spettono al genere dei fatti; dovechè quelli che si dicono interessi morali e che abbracciano la religione, i costumi, le scienze, le lettere, le arti belle, e le parti più elevate e più nobili della politica, appartengono alle idee. La civiltà per essere perfetta dee abbracciare quanto più può, e promuovere gli uni e gli altri; dando però a ciascuna delle due classi quel peso e quel momento che le si debbe. Sicchè al mantenimento di questo ordine egli è mestieri che le idee governino i fatti e non i fatti le idee; tanto che se la cosa cammina al rovescio, la civiltà diventa regressiva, e inclina verso la barbarie. Nè si dee credere che le idee e i fatti, come nozioni e cose distinte e svariatissime, non si connettano intimamente fra loro. Imperocchè l'esistenza dei fatti suppone la realtà delle idee, benchè il converso non abbia luogo; ma in contrcambio la cognizione delle idee inchiude la cognizione dei fatti, poichè senza la contezza del linguaggio, che è un sensibile creato da Dio, le idee non sarebbero accessibili alla nostra mente. E siccome la somma dei fatti costituisce il mondo, così la somma delle idee forma il concetto di Dio; quindi seguita che i fatti non possono consistere senza le idee, nè più nè

meno che l' universo senza il suo fattore e ordinatore supremo. Ora allo stesso modo che la sensibilità umana è la facoltà conoscitrice dei fatti, così la ragione è la facoltà rivelatrice delle idee; la ragione adunque è il principio regolatore della civiltà e questa nelle sue parti più importanti e più magnifiche non è che il progresso e il perfezionamento della ragione.

11. La ragione, dice il Gioberti, ha per oggetto una o più idee primarie, secondo la diversità dei sistemi, le quali, poste in relazione colla immensa schiera dei sensibili, danno origine a molte idee secondarie, che formano il soggetto della Metafisica; fra le quali la notizia della legge morale è la più notabile. La notizia della legge morale si acquista, mediante l' intuito razionale, coll' idea dell' Ente creatore; e però la legge ci si manifesta come assoluta e obbligatoria, che comanda con sommo imperio e vuole essere ubbidita. Ma lo stesso intuito razionale ci fa conoscere pure, che l' uomo, assentendovi liberamente, acquista una perfezione di valore grandissimo, e superiore di gran lunga a ogni altra possibile eccellenza, cioè la perfezione morale, donde scaturiscono le idee di merito e di ricompensa. La quale perfezione è maggiore eziandio della stessa cognizione; poichè un atto di virtù esercitato dall' animo più rozzo è, secondo il comun senso di tutti, maggiormente degno di lode, che le scoperte o le invenzioni più ardue e stupende di un ingegno straordinario, e quindi merita un premio proporzionato alla sua grandezza. Imperò ogni altro perfezionamento, non essendo per sè meritorio, finisce nel tempo; laddove la virtù, benchè l'acquisto e l' esercizio ne sia temporaneo, si lega in ragion del merito colla eternità; di che nasce una bella e forte pruova dell' immortalità degli animi umani. E siccome l' eterno è più nobile del temporaneo, il necessario del contingente, così la perfezione morale per sè stessa supera ogni altra eccellenza; quindi è che questa perfezione è il fine prossimo, a cui dee essere indirizzato l' uso delle altre potenze umane. Ma questa perfezione morale che nasce dalla virtù o s' identifica colla virtù medesima, non essendo nè potendo essere cosa perfetta da ogni parte, non sodisfa nè può soddisfare a ogni bisogno dell' uomo, e renderlo pienamente felice. Quindi è, che il merito, il quale è il nesso logico della virtù colla vita

estemporanea, congiunge la terra col cielo, il tempo colla eternità, e la felicità temporale colla beatitudine eterna, in cui resta appieno soddisfatto ogni bisogno dell'uomo. Adunque se la felicità temporale, che riposa nella perfezione morale dell'uomo, è lo scopo prossimo dell'uomo, la beatitudine eterna è lo scopo ultimo della perfettibilità e civiltà umana. Dal che si deduce quanto vadano errati quei filosofi, i quali hanno voluto assegnare ad essa civiltà un altro scopo ultimo. E chi l'ha collocato nell'esplicazione compiuta e successiva di tutte le potenze naturali; chi nella possessione e trasformazione artificiale del nostro globo; chi nello stabilimento dall'eguaglianza e fratellanza universale; e chi in altre cose, le quali, benchè differentissime, convengono tutte nel non uscire dai termini di questa vita. Ma da quanto abbiamo detto di sopra egli è chiaro, che queste e le altre mire temporali che si possono immaginare, sono mezzi più o meno importanti per giungere al fine, ma non il fine stesso; e che questo non si può riporre nell' esistenza terrena e temporanea, ma in una vita oltramondana e perpetua.

12. Ma quanto al principio della civiltà egli è ancora indubitato, che siccome essa deriva radicalmente dalla facoltà di conoscere, e in ispecie dalla ragione; così l'origine della civiltà torna la medesima cosa che l'origine del pensiero umano. Ora il pensiero umano, considerato nel suo principio, può egli passare dalla potenza all'atto colle sole sue forze, o con sussidii unicamente naturali? Lo può certamente se il nuovonato trova quaggiù uomini parlanti, che destino col linguaggio naturale e artificiale la sua apprensiva, e c'infondano i primi concetti astratti, senza dei quali torna impossibile ogni giudizio. Ma dove si tratti del primo uomo, ignaro di ogni vero e destituito di ogni favella, la cosa non può aver luogo; come abbiamo dimostrato abbastanza nel primo volume; poichè l'idea astratta, senza cui il giudizio non si può formare, non può essere pensata se non è vestita della parola; onde il primo linguaggio, non avendo potuto esser trovato dall' uomo, arguisce necessariamente un' origine divina. Dal che seguita che la protologia, cioè la scienza esplicativa dell'origine del pensiero, ci conduce ancora in ordine alla civiltà ad un principio sovrannaturale, non altrimenti che la cosmologia riguardo a tutta la natura. Dalle quali dottrine si racco-

glie che il principio della civiltà è la rivelazione; l'obbietto, è la conoscenza delle idee e dei fatti, valquanto dire l'intelligibile e il naturale; lo scopo prossimo è la felicità temporale il quale potrà conseguirsi coi mezzi naturali delle scienze, delle lettere, delle arti, del diritto di associazione, dei commerci, delle industrie, ed altri simili; e in fine lo scopo ultimo è la beatitudine eterna.

13. Per la qual cosa egli è forza conchiudere che la religione e la civiltà convengono quanto al principio e al fine, e la loro differenza riposa nel solo mezzo di una obbiettività distinta in entrambe, che ne costituisce l'anima e la vita; onde si raccoglie che tra la religione e la civiltà vi hanno delle convenienze di *analogia*, e delle convenienze d'*indentità*. Le convenienze d'identità tra la religione e la civiltà riguardano il principio e il fine ultimo di entrambe; a tenore delle quali noi possiamo affermare senza tema di fallo che la civiltà altro non è in sostanza che una religione temporanea, come la religione è una civiltà estemporanea. Ora è mestieri chiamare a rassegna le diverse doti della civiltà, che vogliono essere avvertite; e che hanno una convenienza di analogia colle doti della religione. 1.° La civiltà è una, poichè l'esplicamento della ragione, che ne costituisce l'essenza, è identico sostanzialmente in tutti gli individui della specie umana: 2.° è varia, perchè i suoi modi accidentali si diversificano assai, secondo i luoghi e secondo i tempi: 3.° è ineguale, perchè i varii individui, le varie nazioni e le varie età ne partecipano in diverso grado: 4.° è universale, perchè abbraccia più o meno tutti i paesi; e anco le tribù selvagge e le popolazioni più efferate ne hanno qualche parte, come quelle che senza un principio di cultura non potrebbero pure stare insieme quanto si ricerca per la loro conservazione: 5.° è perpetua, perchè si estende a tutte, nè può venir meno affatto, perchè l'ipotesi dello stato ferino degli uomini è contraria alla ragione, all'esperienza e alla storia, che sono le tre fonti principali della cognizione umana: 6.° è continua, perchè non vi ha interruzione totale, ne' veri salti del suo corso; ma un procedere lento e graduato per forma che, se talvolta pare accelerato da un passaggio rapido e da violente commozioni, l'uno e le altre furono disposte e preparate di lunga mano: 7.° è dotata di perfezione relativa, come quella che basta ai bisogni presenti del genere

umano e al fine della provvidenza, ma imperfetta assolutamente, perchè sempre difettuosa e impari a produrre una compita prosperità temporale, non che la beatitudine: 8.° finalmente, è progressiva, perchè i regressi parziali giovano talvolta, o se talora allentano, non impediscono mai del tutto il progresso generale. Dal concetto dell'incivilimento umano, che ne abbiamo, si è esclusa la perfezione in senso assoluto; conciosiachè la civiltà perfetta non ebbe mai luogo sopra la terra, ripugnando all'ordine temporaneo e terreno, sia per la corruzione radicale dell'umana natura, sia perchè la dote sostanziale di chi vive nel tempo, non è lo stato perfetto, ma la perfettibilità. Or come parallele alle doti della civiltà mettiamo in mostra le doti della religione.

1.° La religione è una nella sua sostanza, poichè una è la somma dei sovrintelligibili, la fede dei quali importa al miglioramento degli uomini. E siccome l'unità della ragione si riduce alla conoscenza delle attinenze naturali che corrono tra Dio creatore e l'uomo; così l'unità della rivelazione consiste nella notizia delle relazioni sovrannaturali che passano tra Dio salvatore e la natura umana caduta in Adamo, e rilevata col beneficio della redenzione.

2.° la religione è varia negli accidenti; imperocchè, salvo quello che riguarda l'essenza dei dogmi e della morale, se da Adamo passiamo all'età patriarcale, poscia all'età mosaica, quindi all' età profetica, e finalmente all' età cristiana, troveremo che Iddio ha contemperato diversamente le verità rivelate ai bisogni degli uomini, accompagnandole di riti, d' instituzioni e di sacerdozii diversi. Ora accozzando la religione colla politica, la Chiesa collo stato, e instituendo la *teocrazia*; ora separando l'una cosa dall' altra; talvolta commettendo l' insegnamento e il ministerio religioso al sacerdozio naturale dei padri e degli ansiani; tal altra instituendo una gerarchia separata; e infine manifestando le verità pratiche e speculative con maggiore o minore pienezza, e mettendole più o meno in luce. E benchè il Cristianesimo, come compimento della rivelazione, abbia sostituito una forma immutabile in molti punti alla varietà successiva dei culti che lo precedettero; tuttavolta Iddio lasciò alla sapienza della Chiesa il temperamento e la determinazione della disciplina.

3.° La religione è ineguale nella parte che ci hanno

gli uomini; imperocchè, siccome questi partecipano diversamente alla civiltà, secondo la contrada, che abitano, il tempo in cui vivono, l'educazione che ricevono, gli esempi che veggono, l'ingegno che hanno, le inclinazioni e gli appetiti che li signoreggiano, la condizione sociale in cui si trovano, e finalmente secondo le altre circostanze in cui sono posti; così per ragioni pari o consimili essi godono inegualmente della religione. Difatti gli uni nascono in paesi dove il Cristianesimo non è ancor penetrato, o si è perduto; e oltre alla ragion naturale non hanno alcun lume che li guidi, salvo alcune scintille della rivelazione primitiva, soffocate e pressochè spente da infiniti errori, e da turpi o feroci superstizioni. Gli altri vivono in tempi barbari o corrotti, e in luoghi dove le dottrine e le pratiche evangeliche sono alterate da molti abusi, e prive in parte della verità ed efficacia loro propria. Altri per difetto d'instituzione o per la seduzione dell'esempio, o pel fervore precoce delle passioni sono affascinati dalla incredulità signoreggiante, e perdono la fede bevuta col latte prima di averla ben conosciuta e gustata: insomma è dato forse a pochi di possedere interamente i tesori della rivelazione.

4. La religione è universale; conciossiachè fu data a tutto il genere umano nella sua origine, e iterata quando dopo il diluvio fu rinnovata la stirpe con una sola famiglia; che se nel seguito gli uomini per propria colpa la perderono in parte e l'alterarono in mille modi, non fu però smarrita in guisa, che qualche raggio dell'antica luce non risplendesse fra le tenebre dei popoli più imbarberiti o più corrotti. La quale notizia imperfettissima, dovunque si trova, comecchè insufficiente a guidar da sè sola gli uomini nella via della salvezza, è però da tanto, che se l'uomo sapesse prevalersene, Iddio non mancherebbe di fargli conoscere quel di più che gli occorre. È universale altresì, perchè il Cristianesimo, che condusse a compimento la legge mosaica, e rinnovellò pienamente la dottrina primitiva, si propagò in breve spazio per tutte quelle parti dell'antico mondo, dove la civiltà greco-romana era pervenuta, e creata una civiltà nuova di grandissimo intervallo superiore all'antica, l'accompagnò nel suo corso e nelle sue vittorie sui due emisferi del mondo. E siccome il Cristianesimo è immedesimato in modo con questa civiltà, che non possono

diuturnamente star disgiunti, e niuno oggimai può dubitare che ella non sia coll' andar del tempo per occupare tutta la terra, niuno altresì può mettere in dubbio che la religione di Cristo non divenga un giorno il culto universale; del quale pronostico al parere del Gioberti si comincia a verificare l' adempimento. Imperocchè, delle tre grandi superstizioni cioè di Maometto, di Brama e di Budda, che si dividono fra loro presso che tutta quella parte della terra abitata che non è ancor cristiana, le due prime sono già invase e quasi vinte dalla civiltà evangelica, e sceme di vigor natio sono presso a spegnersi del tutto; e la terza per mancanza di vita non può indugiare gran tempo a correre la medesima fortuna.

5.° La religione è perpetua; imperocchè, nata col genere umano, ella si è stesa fino ai dì nostri, e la sua perpetuità per ciò che riguarda il passato, ci è mallevadrice dell' avvenire.

6.° La religione è continua; conciossiachè nel suo corso dal primo uomo insino a noi non vi ha la menoma interruzione nell' autorità visibile, che la conserva e la rappresenta, nella tradizione che la comunica, e nella società più o meno grande di coloro che la conoscono, e ne professano gli ammaestramenti.

7.° La religione ha tutta la perfezione richiesta dallo scopo che si propone, come quella che contiene tutte le verità utili a sapersi, e tutti i precetti necessarii a praticarsi per ottenere la più alta eccellenza, a cui l' uomo possa pervenire. Tuttavia, essa non possiede la perfezione essoluta, tra perchè ci rivela solo una piccolissima parte delle innumerabili verità che desideriamo di conoscere, e pel modo con cui le rivela, esigendone da noi la fede, anzichè dandocene cognizione, e promettendoci solamente per altra vita, ma non concedendoci nella presente, quella scienza e visione compita del vero, e quella intima fruizione del bene, di cui abbisogniamo ad essere beati.

8.° Finalmente la religione è progressiva; sì perchè la sua natia fecondità non venne mai meno eziandio nei tempi più calamitosi e più difficili, e perchè dall' Evangelio in poi, ella è ita stendendosi e propagandosi maravigliosamente: oltre di che, sebbene immutabile nell' essenza, ella si è ita esplicando e redintegrando fino a

Cristo, che le tolse l'essere perfettibile, rendendola perfetta.

14. Dalle dottrine esposte finora in ordine alle relazioni intrinseche della ragione e della rivelazione, della civiltà e della religione, noi ci rendiamo in debito raccogliere delle considerazioni, le quali sono della massima importanza nella scienza e nella politica; e nell'applicazione che ne facciamo all'Italia valgono tanto oro a conciliare insieme il doppio potere religioso e civile, cioè la Chiesa collo Stato italiano nella presente condizione dei tempi. E imprima se la civiltà, la quale costituisce la vita dello stato, e la religione, che forma l'anima della Chiesa, si distinguono in effetti e si debbono distinguere fra loro, e non si possono immedesimare senza annullarle, egli è d'uopo studiare la legge della loro concordia e armonia. Imperocchè ogni qualvolta due ordini di cose sono distinti e coesistenti, forza è che armonizzino insieme, o si facciano guerra e si distruggano scambievolmente: il secondo processo è sofistico, laddove il primo è dialettico per eccellenza. Ora il fondamento precipuo della buona consonanza fra loro consiste in ciò che niuno di essi si allarghi fuor del giro suo proprio e contrassegnato dalla sua natura; tanto che si aiutino a vicenda, senza confondersi, al conseguimento del loro proposito. Il quale soccorso reciproco è necessario in questo caso, come in tutte le altre dualità naturali; nelle quali l'uno dei due termini compie i difetti dell'altro e n'è compiuto scambievolmente. Dal che si raccoglie che il Primo religioso e il Primo civile in Italia precipuamente, o in altri termini la Chiesa e lo Stato italiano, debbono ciascuno determinare i limiti della propria giurisdizione senza affatto invadere il terreno dell'altrui giurisdizione, e rompersi guerra; che anzi entrambi, contenti del proprio, debbono prestarsi scambievole soccorso. E il terreno giurisdizionale del doppio potere religioso e civile, e i limiti di questo terreno e gli aiuti scambievoli, non possono essere in altro modo segnati, che collo studio profondo della religione e della civiltà. Ora a bene intendere il terreno e i limiti della doppia giurisdizione della Chiesa e dello stato in Italia egli è mestieri richiamare alla mente ciò che abbiamo detto di sopra in ordine all'essenza della religione e della civiltà, e farne le debite applicazioni; resta quindi a dir-

poche altre cose in ordine ai loro aiuti scambievoli, a compimento del presente capitolo.

15. La religione è utile e necessaria alla civiltà per due ragioni principali. La prima si deduce da ciò che la regola suprema della civiltà è la ragione umana, cioè la facoltà rivelatrice delle idee morali e religiose, che stanno fra i termini della sola natura. Ora egli è un fatto attestato dalla sperienza di tutti gli uomini particolari e di tutti i popoli; che la ragione umana col solo concorso delle sue forze e dei sussidii meramente naturali, comunque si presupponga forte, esercitata e favorita dalla fortuna, non può asseguire facilmente le verità razionali, nè schivare ogni errore nell' inchiesta di esse. Non già che tali veri non sieno razionalmente conoscibili e dimostrabili, spesso con piena evidenza; ma perchè non potendo l'uomo pervenire ad acquistarne una notizia distinta, senza l' uso dell'analesi e del discorso, ed essendo sottoposto nell'osservare e nel ragionare a sviarsi in mille modi; egli è moralmente impossibile a compiere lo stadio da percorrersi per la perfetta notizia di tali verità, senza inciampare più di una volta, e cadere in errori più o manco notabili. Quindi è, che gli uomini perchè abbiano un' intera contezza della legge morale e religiosa, impressa negli animi loro, è d' uopo che l' idea pura di questa legge sia come rappresentata di fuori e posta innanzi agli occhi di tutti; affinchè essi mirando in questo *tipo esteriore*, e riscontrandolo col *tipo* che ne hanno nel proprio pensiero, possano leggere senza sbagli i caratteri di analogia, che corre fra loro. Il che vien fatto dalla rivelazione; la quale, oltre alle verità sovrintelligibili che contiene, e di cui è l'unica fonte, comprende altresì le verità razionali che si attengono alla morale e alla religione; ed è, per così dire, una ripetizione di esse, e una seconda promulgazione della legge di natura. Imperocchè la rivelazione cristiana non fece che reiterare la rivelazione primitiva, rinnovando i dogmi precipui della legge e religione di natura, che Iddio istillò da principio miracolosamente nell' animo dell'uomo, quando mediante il linguaggio ne mise in moto la facoltà intellettuale. La religione adunque si ricerca per l' espressione adequata di quanto vi ha di più eccelso e di più rilevante nel conoscimento della ragione. E siccome la ragione è la cima e la norma della civiltà, ne segue, che acciò questa

sia perfetta nell' esser suo, è d' uopo che la religione la timoneggi e governi ; in quanto ella abbraccia un oggetto comune alla civiltà stessa, quali sono le verità razionali, e in quanto le significa con una precisione e compitezza così squisita, che fuori della sua disciplina si cercherebbe indarno. E veramente la storia ci attesta che in tutte le civiltà estrinseche al Cristianesimo (e proporzionatamente eziandio in quelle che per eresia, scisma, o incredulità ne parteciparono o ne partecipano solo in parte), i concetti morali e religiosi degli uomini furono viziati da errori gravissimi ; i quali conseguentemente corruppero la stessa civiltà, e la fecero sovente, come avvenne a quasi tutti gli antichi imperi, e specialmente al romano, degenerare in poco tempo e perdersi nella barbarie.

16. Secondo questo intendimento egli è verissimo ciò che abbiamo già toccato di sopra, che la civiltà è sottordinata in un certo modo alla religione, e lo stato alla Chiesa. Imperocchè la civiltà, e quindi lo stato in cui s' incarna, dee prendere dai dettati della religione e dalle diffinizioni della Chiesa la norma suprema del suo indirizzo, e del suo progresso. Nel che però la religione e la Chiesa non escono fuori della loro giurisdizione spirituale ; nè la civiltà e lo stato, propriamente parlando, dipendono da altri, che da loro medesimi: poichè l' insegamento della Chiesa in tal caso è identico con quello dello stato e della ragione umana, la quale può verificare a ogni tratto se le sentenze dell' oracolo divino convengono coi suoi pronunziati. Nè da ciò si vuole inferire che la religione e la Chiesa tolgano o scemino alla civiltà e allo stato quella libertà e indipendenza legittima, che loro compete in proprio. Imperocchè la religione e la Chiesa non fanno che offrire alla civiltà e allo stato una regola sicura per far loro evitare i traviamenti più nocivi (come quelli che riguardano le attinenze morali e religiose, onde dipendono le appartenenze della politica), se vogliono accettarla spontaneamente, e senza che sia loro imposta da alcuna forza esteriore. Nè in questo proposito si governano altrimenti di ciò che suole fare una scienza prima, adulta e ben costituita verso le scienze seconde, che sono immature e dotate di minore solidità e certezza. Difatti egli è certo che il fisiologo e il patologo guidati dal retto senso sogliono conformare le loro ipotesi e i loro pronunziati alle teoriche inconcusse della fisica e della chimica (le quali hanno mag-

giore perfezione scientifica, che la scienza delle malattie e della vita), e nessuno per questo dirà che le due discipline seconde, rispetto alle altre due, abbiano discapito della loro libertà e indipendenza convenevole. Così del pari la civiltà e lo stato, ogni qualvolta si lasciano guidare dal retto senso, ch' è una derivazione dell' Idea, son tenuti senza discapito della propria libertà e indipendenza, di conformare i loro pronunziati, per non cadere in errore, ai dogmi inconcussi della religione e della Chiesa.

17. Ma havvi ancora una seconda ragione, per cui la religione giova alla civiltà, anzi supplisce a una mancanza intrinseca della medesima; la quale ragione si deduce dai dogmi speciali della rivelazione. Imperocchè la civiltà moderna, così teoretica come pratica, è fondata sur una verità, che non si può ricavare altronte con certezza che dai documenti cristiani. La quale verità è la perfetta uguaglianza degli uomini in tutto ciò che spetta al loro essere sostanziale, originata dalla parità delle anime, così nei varii individui ragguagliati fra sè, come nelle diverse specie che distinguono il genere umano. Ora l' Evangelio insegna come dogma fondamentale la sostanziale uguaglianza delle intelligenze umane, e non riconosce alcuna disparità fra di esse, che debba durare oltre la condizione organica di questa vita, fuori quella che è opera loro, e consiste nei meriti e nei demeriti. Esso corrobora questa gran verità con tre altri capi, che ne sono la ragione logica o la conseguenza; cioè l' unità di origine, in quanto tutti gli uomini vengono da un solo progenitore, sono fratelli, e riconoscono Iddio per causa immediata della specie loro; l' unità di redenzione, in quanto il genere umano caduto nella colpa nel primo uomo è redento dall' Uomo-Dio; e per ultimo l' unità di destino e di fine, in quanto tutti gli uomini, essendo dotati della stessa natura, furono ordinati alla medesima beatitudine. E il Cristianesimo, oltre al proporre questo dogma come un' articolo di fede, l' insegna altresì come un fatto, di cui racconta la storia; e questa storia, considerata eziandio come semplice narrativa umana, adempie talmente tutti i numeri del vero, che un' intelletto giudizioso non può negarvi l' assenso. Di qui seguita che la religione cristiana somministra per tal modo alla civiltà moderna il fondamento speculativo e lo scopo pratico dei suoi andamenti. Imperocchè egli è innegabile che il carat-

tere più cospicuo del nostro incivilimento consiste nel considerare l'ugualità degli uomini, come il principio razionale di ogni miglioramento e di ogni riforma, e come l' ultimo termine, a cui debbe aspirare la specie umana nei suoi progressi, per accostarglisi al possibile, se non le è concesso di aggiungerlo interamente. E questo principio combatte due nemici mortali della civiltà, cioè *l'orgoglio e l'ignavia:* l'orgoglio, per cui l'uomo gode di levarsi sopra la sua condizione, e maggioreggiare fra i suoi simili: l' ignavia, per cui egli abborre da ogni utile fatica, e vuole, oziando e poltrendo, inebbriarsi di ogni voluttà coi frutti del sudore altrui.

18. La civiltà alla sua volta è utile e necessaria alla religione, considerata così negli ordini della speculazione come in quelli della pratica ; e quindi concerne la scienza e l' azione di essa. Quanto alla prima parte siccome il principio radicale della civiltà umana è la ragione, così quello della religione è la fede , cioè la credenza del sovrintelligibile e del sovrannaturale. Ma questa credenza , la quale è una cognizione imperfetta, può aver luogo in due modi ; cioè può essere una semplice adesione dell' intelletto alle verità rivelate da Dio, e insegnate dalla Chiesa, senza altro discorso ; ovvero può essere accompagnata da una elaborazione intellettuale , che , aggirandosi sopra i dogmi divini secondo l' intenzione dell' autorità ecclesiastica, studii le loro attinenze così verso di sè , come verso la lunga successione dei fatti e dei veri naturali. e ne ottenga quella maggior notizia a cui può giungere l' intelletto dell' uomo. Questo secondo modo di cognizione dee presupporre il primo e fondarsi in esso, per essere cattolico, e non escludere la ragion della fede; la quale, quando l' altra specie di sapere sia tenuta fra i suoi termini , non che essere offesa , se ne vantaggia grandemente. La prima sorte di cognizione è la fede schietta ed è condizione indispensabile di salute ; la seconda è una scienza che si aggiunge al credere, senza scemarlo o distruggerlo, e benchè la sua base sia autoritativa, il suo procedere nel resto è scientifico, induttivo e razionale, e costituisce quella che chiamasi *teologia* , cioè scienza della religione e della rivelazione. La quale scienza ordinata nel debito modo giova assai a chi può acquistarla, perchè avvalorando la conoscenza, avvalora e avviva la stessa fede. Ma è necessaria, ogni qualvolta si hanno da

convertire gli erranti, da insegnare metodicamente le verità cristiane, da dimostrarne la certezza, la bellezza e l' efficacia, e da risolvere le obbiezioni degli opponitori; e oggi più che mai, in cui signoreggia una generale incredulità, che penetra in mille modi, e si respira quasi coll' aria istessa. Se non che delle due specie di cognizione, la prima, cioè la fede, è immutabile e indipendente dalle condizioni della civiltà, essendo intrinseca ed essenziale alla Chiesa; e non ha altra base che la potestà ecclesiastica e le sue divine prerogative. Ma la seconda, salvo la sostanza della fede, è variabile, progressiva e capace di progresso e di regresso, essendo sottoposta a tutte le vicissitudini della perfettibilità umana e quindi della civiltà. Quindi è, che questa seconda cognizione, acquistandosi colla meditazione e col discorso, e procedendo dall' esercizio della ragione, si proporziona al nerbo e al valore di questa, e quindi tien dietro alle fasi della civiltà sociale. Tanto che se la ragione è tenera e bambina, la scienza teologica sarà altrettale; se la ragione è arrozzita e offuscata dalla barbarie, la scienza teologica sarà infetta dalla ruggine dei tempi; se infine la ragione sarà adulta e perfezionata, la scienza teologica avrà le stesse doti; il che riesce chiaro dalla storia eziandio, ogni qualvolta si mette a riscontro l' età dei Padri con quella degli scolastici del medio evo.

19. La civiltà finalmente giova ancora alla religione per due altri versi del tutto pratici, e sono i seguenti. La religione, come abbiamo detto, contiene una parte mutabile, cioè la disciplina; la quale potendo variare, senza discapito della fede, sebbene se ne risenta quanto ai salutiferi effetti, soggiace agli abusi, ai trascorsi e alle imperfezioni proprie della nostra natura. Ora uno dei mezzi ordinarii di cui si serve la provvidenza per fare avvertire gli abusi disciplinari e promuoverne l'emendazione, è il progresso civile; il quale, rendendo i chierici più e meglio addottrinati, fa che il loro zelo sia più sapiente; e infonde più o meno nella maggior parte degli uomini una certa rettitudine e finezza di senso morale, che si applica fruttuosamente alla religione, per rimetterla in fiore e farne sentire a tutti gli effetti salutari. L' altro motivo non è meno importante del primo, in quanto l' efficacia della civiltà richiama alla religione gli spiriti caduti

nella incredulità signoreggiante. Imperocchè siccome l' essenza della civiltà raccoglie in sè molti veri non solo speculativi, ma ancora pratici, che si appartengono alla sostanza istessa della religione; così la sua efficacia nella mente e nel cuore degli uomini a breve o a lungo andare, non può non produrre l' effetto di richiamare una volta gli spiriti increduli alla religione, che misconoscono colle parole, ed eseguono colla pratica in un certo modo, volendo essere civili. Quale è difatti tutta la sostanza della civiltà se non l' amore di Dio e degli uomini? E non è questa pure la sostanza della religione? L'uguaglianza e la fratellanza degli uomini non forma forse la vita della civiltà? E questo dogma sacrosanto non si appartiene alla religione? La forza del diritto e della giustizia non è forse il fondamento della civiltà? E questo vero sovrano non è eziandio proprio della religione? . . È forza adunque conchiudere, che in virtù di quell' intima reciprocanza dei veri, di cui tenemmo parola nell' Ontologia, noi possiamo far passaggio dalla civiltà alla religione e viceversa, siccome possiamo fare altrettanto in ordine alla ragione e alla rivelazione, e in ordine alla Teologia razionale e a quella rivelata.

COSMOLOGIA

PARTE GENERALE

1. La Cosmologia è la scienza dell' universo considerato nei concetti intelligibili, che concorrono a formare la sua notizia puramente intellettiva. Gl' intelligibili del cosmo sovrastano ai suoi sensibili componenti, spirituali o corporei, i quali sono il soggetto della psicologia e delle scienze fisiche, e servono a somministrarcene una notizia sensitiva. Ora l' universo, come intelligibile, è un conserto di forze varie, le quali, movendo dall' unità dell' Ente per via di creazione, e tendendo alla stessa unità senza scapito della distinzione sostanziale e della loro individua entità, ci rivelano un' ordine e una armonia mirabile, che rende immagine dell'ordine ideale e della sapienza increata. Questo concetto della vita cosmica risulta chiaro dalla voce medesima di universo; il quale, etimologicamente considerato, non altro esprime che la convergenza del moltiplice verso l'uno. L' universo adunque ci rivela due aspetti distinti, valquanto dire la sua movenza o divergenza dal primo principio, e la sua tendenza o convergenza verso l'ultimo fine; e quindi è desso, che tiene luogo di mezzo tra il primo principio e l' ultimo fine di tutte cose. Il primo aspetto dell' universo ci manifesta il primo ciclo della formola ideale, cioè l' Ente che crea le esistenze, in cui ravvisiamo noi l' azione dell' Ente esclusivamente, che fa erompere fuori di sè le maraviglie di sua essenza infinita: il secondo aspetto poi ci rivela il secondo ciclo della formola, cioè le esistenze, che fanno ritorno al loro principio sotto l' azione suprema del sommo facitore.

2. Il primo ciclo della formola ideale ci spiega (senza dar negli assurdi del sistema emanatistico, atomistico, o altro simile) l'origine del mondo e della natura, la realtà del cosmo e dell'universo; e coll'idea di esistenza e di successione ci somministra il concetto di perfettibilità di tutto il creato, secondochè abbiamo veduto nel capitolo secondo della Teologia razionale. Imperocchè tenendo dietro non solo ai ragionamenti inconcussi del Gioberti, ma eziandio ai pensamenti profondi del C. T. Mamiani nei suoi dialoghi di scienza prima, noi non possiamo non ritenere tra le tante ipotesi la sola ipotesi della creazione sostanziale. Ecco difatti come il sullodato Mamiani, proseguendo a ragionare a questo proposito, si spiega nei cinque seguenti aforismi di Ontologia naturale:

« 9.° Adunque ogni cosa o fa parte dell'efficienza assoluta, o procede da lei per atto causale. E però tutto quello che principia ad esistere o fa parte di essa efficienza, o avviene per atto causale di lei.

10.° Ma far parte non può, perchè il finito e l'infinito, l'efficiente e il deficiente ripugna che coincidano in una essenza medesima; e quello che principia riesce finito nella durazione almeno del proprio essere. Dire che i finiti risolvonsi in una apparenza e in un modo di concepire intellettuale, nè al vero si appone, nè giova a poterli introdurre nell'infinito. Imperocchè in Dio nulla cosa è fenomenica e nulla vaniente.

11.° Emanare dalla sostanza infinita nemmanco possono; avvegnachè nella sostanza infinita non ha luogo aumento o decremento, dilatazione o rimutazione di alcuna forma. Ora le cose emanate o esistevano prima nella sostanza infinita, ed emanando non più vi esistono e però la scemano e la rimutano, ovvero sono di lei una sostanziale espansione ed ampliazione, e però l'aumentano e sì del pari la rimutano. Negato l'uno e l'altro di tali supposti non serba il vocabolo emanazione alcun senso letterale e proprio, e l'identità di sostanza tra l'infinito e il finito seguita a voler dire l'unità essenziale e perfetta dei due termini contrapposti, e non iscampa in guisa veruna dalla contraddizione.

12.° Rimane che i finiti esistano sostanzialmente distinti dall'infinito; e dico sostanzialmente a rispetto di ambedue i termini. Imperocchè i finiti non sono meri feno-

meni, ma vere ed effettive sostanze. E per fermo, la finità è general condizione che bisogna che giaccia in qualche subbietto determinato; e non potendo nell' infinito, dee giacere in un subbietto da quello distinto; perchè ogni essere quale si voglia esiste o in sè od in altro. Ma tutto ciò che principia non potendo sussistere nell' infinita efficienza, come parte o modo di una sostanza, che sarebbe esistere in altro, esiste pertanto in sè, quantunque non per sè, ma per altro. Adunque tutto ciò che principia o è finita sostanza o in una finita sostanza apparisce.

13.° Ricavasi da tutto ciò che delle tre forme possibili a immaginare intorno alla produzione degli enti finiti, le due prime, vale a dire dell' unità loro sostanziale coll' assoluto e della sostanziale emanazione da esso, son trovate manifestamente assurde. Sola e vera impertanto rimane l' ultima che è della creazione sostanziale dal nulla » (a). Quanto poi alla realtà dell' universo, e quindi delle esistenze così spirituali come corporee, egli è chiaro altresì che la realtà degli spiriti e dei corpi è un corollario legittimo della realtà dell' atto creativo; e che noi ne acquistiamo la cognizione coll' intuito immediato e assiduo di una continua creazione, secondochè dicemmo nell' Ontologia. Imperocchè è un errore comune di tutti o quasi tutti i panteisti di voler provare *a priori* la realtà delle esistenze, cioè la produzione e la varietà del creato; il che tornando impossibile senza ritenerle per necessarie, le deificano, e quindi riescono al panteismo. Ma anche questo non giova; poichè dovendosi pure ammettere la verità dei fenomeni, come un concerto contingente di semplici apparenze, gli sforzi dei panteisti riescono inutili per darne la dimostrazione *a priori*, mediante la quale non si può neanche spiegare la loro contingenza. Posto adunque il principio sovrano di creazione torna agevole spiegare senza assurdo la realtà degli spiriti e dei corpi; la quale importa tre cose: 1.° la realtà delle sostanze o forze finite sieno cieche e fatali sieno intelligenti e libere: 2.° la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina: 3.° la distinzione di esse dallo spirito umano, che ne ha il conoscimento. Imperocchè il problema dell'individuazione si divide in due, l'uno ontologico, l'altro psicologico. Pel pri-

(a) Pag. 200 Parigi 1816.

mo si ricerca, qual sia il principio costitutivo dell'individuo nell'ordine delle cose reali; pel secondo s'investiga, come l'entità individuale si apprenda e si conosca dalla mente umana. Giusta i nostri principii, le due quistioni si riducono ad una sola, atteso la medesimezza del processo psicologico coll'ontologico. Imperocchè la nostra mente apprende la realtà delle cose create coll'intuito immediato di quello stesso principio, onde si fanno reali ed esistenti; tal'è l'intuito dell'atto creativo. Quindi è, che la realtà individuale non è da noi veduta semplicemente in sè stessa, come intelligibile relativo, ma nella sua causa e nell'intelligibile assoluto, cioè nell'Ente, che la crea e sostiene con un'azione continua e immanente. Così dicendo: *questo corpo è*, non esprimiamo soltanto la realtà del corpo in sè stesso, ma accenniamo eziandio alla sua insidenza nell'Ente, e alla partecipazione finita di esso; nella quale consiste propriamente ciò che chiamiamo *esistenza*.

3. Il secondo ciclo creativo corrispondente al primo ciclo in cui si fonda, importando la convergenza e il ritorno delle esistenze all'Ente sotto l'azione della causa prima, ci porge il concetto del fine ultimo, il quale non è concepibile senza il concetto del primo principio; e quindi l'idea del fine supremo ci spiega il concetto dell'ordine cosmico, e quello di perfezionamento e di progresso delle esistenze, massime dell'uomo che siede in cima di tutte. L'idea del fine ultimo deriva da quella del primo principio, cioè dall'Ente creatore. Imperocchè l'Ente si mostra attivo e pensante nell'azione creatrice: come attivo è Causa efficiente e tira gli esseri finiti dal nulla; come pensante è Causa finale e le proprie fatture a uno scopo ultimo indirizza. Il primo concetto, che ci facciamo dell'intelligenza divina, non ispunta già in noi per via di un processo *a posteriori*, che raffiguri la mente infinita a somiglianza della nostra; giacchè un tal processo, non preceduto da altro discorso, ci condurrebbe dritto all'antropomorfismo. Noi lo acquistiamo bensì *a priori*, colla considerazione dell'Ente stesso; il quale ci si manifesta come essenzialmente intelligibile, e quindi intelligente e attivo così internamente come esternamente. Quindi è, che la nozione di fine assoluto ci vien porta da quella di primo principio, e ci mette in grado di conoscere non

solo l' ordine primario e generale dell' universo, cioè *l' indirizzo dell' esistenza universale ad un fine ultimo*, ma ancora i fini relativi e quindi l' ordine secondario e speciale che nasce da loro, secondo il processo dei due cicli generativi nel giro delle esistenze, dei quali dovremo tener parola di quì a poco. E qui è mestieri fare avvertenza che le voci *principio* e *fine* hanno un triplice significato nel linguaggio dei filosofi. Il principio e il fine contengono un doppio elemento, l' uno dei quali è intrinseco alla nozione di tempo e l' altro estrinseco. Il principio come intrinseco al concetto di tempo altro non è che il primo istante di quella durata successiva che *tempo* si appella. E siccome un numero infinito di momenti trascorsi ripugna, perciò non si può ammettere il tempo, nè il primo istante del tempo, senza riconoscere il principio di quel primo momento della successione; il quale non abbia principio nè fine, nè durata successiva.

4. Tal principio è appunto l' eternità; la quale è la condizione preesistente, estrinseca al tempo e necessaria, acciocchè la durata successiva abbia luogo. Nel primo senso della voce principio Mosè usò questa parola, quando scrisse che *nel principio Iddio creò il cielo e la terra* (1); e nel secondo senso venne usata da S. Giovanni dicendo: *nel principio era il Verbo* (2). E siccome il primo istante del tempo non può sussistere senza l' eternità come condizione necessaria della durata successiva; così del pari l' eternità non si può concepire nè può stare senza un ente eterno, da cui le cose successive, ad una col tempo, che le abbraccia, sieno prodotte. Adunque vi sono tre sorte di principii; il principio temporaneo o cronologico, cioè il primo istante del tempo; il principio estemporaneo modale, cioè l' eternità; e il principio estemporaneo ontologico o sostanziale, cioè una sostanza eterna e causante, creatrice del tempo colle cose temporali, vale a dire la Divinità. I quali concetti sono talmente concatenati insieme, che il primo conduce al terzo, e formano tutti e tre una sola nozione, che il linguaggio eziandio volgare esprime col nome unico di principio. La

(1) Gen. I, 1.
(2) Jon, I, 1.

voce fine ha pure un triplice significato analogico; e imprima, come fine cronologico vuol dire l' ultimo istante del tempo; come fine estemporaneo modale, significa la eternità, in quanto sopravvive al termine del tempo; e per ultimo come fine estemporaneo e intenzionale o psicologico, esprime la causa finale, cioè lo scopo a cui il tempo e le cose temporarie sono indirizzate. E in questo senso si legge nelle Scritture che Iddio *è il principio e il fine* (1), cioè la cagione efficiente ed ultima delle cose create. Da ultimo è forza ancora notare, che coll' idea del tempo e della successione va congiunta inseparabilmente l' idea del perfezionamento e del progresso del mondo; il quale progresso mondiale si può paragonare a un sillogismo, di cui la minore è nel tempo, la maggiore e le conseguenze si stendono nell' eternità, secondo i concetti di sopra esplicati.

5. Ora i due cicli creativi, dice il Gioberti, trasferiti nel giro delle esistenze, diventano generativi; perchè infatti la generazione, secondo i principii della filosofia dinamica, è rispetto all'esistente ciò che è la creazione in ordine all'Ente. La generazione è una creazione di fenomeni; laddove la creazione, propriamente detta, è una produzione di sostanze attuose e causanti, cioè di forze. Perciò la formola ideale, reiterandosi nel giro delle esistenze, si parte in due cicli generativi, che rispondono ai due cicli creativi e si fondano in essi. Il primo ciclo generativo si può esprimere così: *l' uno genera il moltiplice;* il secondo: *il moltiplice ritorna all' uno:* e dall' accozzamento dei due cicli generativi risulta l' ordine, la vita e la bellezza dell' universo riguardato nelle sue mire relative e secondarie. Imperocchè nei due cicli creativi dell' origine e del ritorno noi abbiamo ravvisato l' unità assoluta dell' Ente come principio e fine di tutte cose; tra i quali tramezza l' esistenza universale, quale unità relativa, e come tale è varietà e moltiplicità, che muove dal principio e tende al fine.

6. Ora nell' unità relativa dell' esistenza universale si ravvisano due altri cicli, i quali, a differenza dei primi, si sono appellati generativi, in quanto la varietà delle esistenze germina dall' unità relativa e ritorna ad essa.

(1) Apoc., I, 8.

Quindi è, che siccome il fine ultimo del secondo ciclo creativo è assoluto, perchè tale è il principio con cui s' identifica: così il fine del secondo ciclo generativo è relativo, perchè tale è il principio con cui s' immedesima. Di qui seguita che in forza dei due cicli creativi noi contempliamo l'ordine primario e generale del Cosmo, e in virtù dei due cicli generativi siamo in grado di studiare l'ordine secondario e speciale dell' universo. Ognuno di tali cicli costa di tre termini, cioè del principio del mezzo e del fine: se non che nei due cicli creativi il principio e il fine formano un composto estemporaneo, e il mezzo ne esprime la relazione temporanea, che li congiunge insieme; laddove nei due cicli generativi l' inizio e l' esito del moto vanno congiunti col mezzo di una azione successiva, che uniti insieme costituiscono un composto temporaneo. Il quale composto negli ordini, che si chiamano materiali, è l'organizzazione, e nei misti, il consorzio sociale; l' azion del primo è la vita, e del secondo il progresso e il perfezionamento. Ma i due cicli generativi, di cui l'uno è *genesiaco* e l' altro *palingenesiaco*, si accompagnano in effetto e coesistono ai due cicli creativi, da cui dipendono; poichè l' esplicazione delle forze, cioè delle cause seconde, procede dall' azione creatrice e immanente della Causa prima.

7. Nel primo ciclo generativo si ravvisa l' esistenza universale, cioè la forza o monade leibniziana, che si va successivamente esplicando, si attua in tre modi diversi, e partorisce tre sintesi disformi; in ciascuna delle quali gli estremi si raccozzano, atteso il nesso e la comunicazione del membro interposto. Ogni sintesi abbraccia una dualità armonizzata dall' unità mediatrice; quali sono la sostanza e i modi, la forza e i fenomeni, il centro e la circonferenza. Le due prime occorrono in ogni esistenza individuale; e la terza nei vari complessi o aggregati d' individui, dai menomi sino ai massimi e a tutta quanta l' universalità delle cose. Le voci di circonferenza e di centro, discorrendo generalmente, hanno un valore semplicemente metaforico, ed esprimono il vincolo dell' uno col moltiplice nelle varie organizzazioni corporee o miste; delle quali ultime la più perfetta è il consorzio sociale. E in tal senso si vogliono intendere, quando altri dice per esempio, che l' anima è il centro dell' uomo; il cervello

dei nervi ; il cuore delle vene e delle arterie ; il padre della famiglia ; il sovrano dello stato ; e via discorrendo. Ora nelle organazioni prettamente corporee e materiali la dualità di centro e di circonferenza, la quale viene segnata dalla forza espansiva e concentrativa, si modifica diversamente secondo la diversità delle aggregazioni organiche; e quindi ora prende il nome, verbigrazia, di attrazione e di repulsione, come negli ordini di taluni minerali della natura, e ora diventa centrifuga e centripeta, come nel sistema generale degli astri ; e così via discorrendo.

8. Nel secondo ciclo generativo poi ci si rivelano i fini relativi e secondarii, a cui s' indirizzano gli esplicamenti della forza in generale ; non che delle varie specie delle forze create, così riguardate nella loro esistenza individuale, come nelle loro varie composizioni organiche materiali o miste. Dal quale indirizzo dipende l' avviamento delle forze cosmiche al termine estemporaneo della perfezione ; e quindi il loro perfezionamento, e progresso continuato negli ordini del tempo. Da quanto si è detto finora in ordine alla parte generale della Cosmologia egli è forza raccogliere due conclusioni del pari importanti. La prima si è, che la Monadologia del Leibniz e l' Ottimismo dello stesso filosofo, congiunti insieme, abbracciano i due cicli creativi dell' origine e del ritorno, e i due cicli generativi dell' inizio ed esito di ogni forza creata. La seconda si è, che la Cosmologia in forza dei due cicli creativi si connette pel primo coll' Ontologia e pel secondo colla Teleologia generale ; e in forza dei due cicli generativi si travaglia sul suo proprio oggetto ; il quale è genesiaco pel primo, e palingenesiaco pel secondo ciclo generativo. A tenore delle quali dottrine noi adunque dividiamo la parte speciale della Cosmologia in due capi distinti.

PARTE SPECIALE

CAP. I.

DEL 1.° CICLO GENERATIVO E COSMOGONICO DELLA FORZA COSMICA.

1. Il primo ciclo creativo esprime l' uscita delle cose dal nulla, cioè la *cosmogonia*: il secondo ciclo creativo rivela la rientrata delle cose in Dio, cioè la *palingenesia*. Ora la rientrata delle cose in Dio non è che il ritorno dell' esistente all' Ente; ma tal ritorno non può aver luogo che per *approssimazione*, poichè l' intervallo tra i due termini è infinito; e però questo non potendo essere mai superato, quello non sarà mai attuato compitamente, e quindi il mondo è potenzialmente infinito, come infinito sarà il suo progresso. I Panteisti errano nell' attuare tal ritorno, e nel credere che in fine il mondo diverrà Dio; poichè sebbene la deificazione sia il termine ultimo del secondo ciclo; pure non potendo avvenire che per approssimazione, perciò il mondo non sarà mai indiato in senso assoluto. Il primo ciclo creativo è divino esclusivamente; poichè manifesta la potenza di Dio nel superare quell' intervallo infinito che corre tra l' Ente e il mondo fatto a sua immagine. Ora a vincere tale intervallo ci volle un tempo infinito acciò l'Ente creasse l'esistente; e in tal senso la creazione è eterna: ma tale eternità non si vuol rappresentare come un discreto, ma come un continuo indivisibile, tutto concentrato nell'atto creativo; tale è l' *in principio* di Mosè e di S.Giovanni l' evangelista. Adunque lo schema volgare, che suppone un tempo infinito anteriore all'atto creativo, è falso, poichè tal tempo infinito si concentra tutto nell' atto creativo medesimo.

2. Il secondo ciclo creativo è divino e umano ad un tempo; è divino, perchè l' azion creativa espressa dal primo ciclo è universale, abbraccia tutto, e quindi anche il secondo ciclo: è umano, perchè esprime la creazione seconda, cioè l' opera dell' uomo, che qual Dio inferiore imita il Dio supremo. Adunque il secondo ciclo creativo esprime la creazione dell' uomo sotto l' influenza immediata della causa prima;

tale è l'azione della causa seconda, la quale consiste nell'esplicazione dinamica delle sue potenze. Imperocchè Dio crea le potenze, l'uomo le spiega e le attua; onde la dialettica divina è creatrice, quella dell'uomo è esplicatrice. Ora l'esplicazione è un'attuazione successiva; e l'attuazione successiva è un corso del finito verso l'infinito: ecco perciò come la creazione seconda del secondo ciclo è un *ritorno all' Ente*. L'assioma di causalità: *ogni effetto ha la sua causa* si riferisce al primo ciclo creativo; l'assioma di finalità: *ogni azione ha il suo fine*, al secondo ciclo creativo. La finalità è legge di tutto il creato, massime dello spirito umano, perchè l'uomo, come ente libero, dee cooperare con Dio a fare il secondo ciclo. Generalmente il primo ciclo creativo consiste nella creazione e nella elaborazione genesiaca della potenza; il secondo ciclo poi riposa nella creazione dell'atto, cioè dello sviluppo della potenza. Il ciclo creativo si riproduce nell'esistente, come quello che è una forza, cioè una sostanza e causa seconda esemplata sull'Ente; e quindi la virtù creativa nell'Ente diventa generativa nell'esistente. Ora ogni forza creata sia spirituale, sia materiale ha la sua virtù generativa; senza la quale non sarebbe forza. Ogni forza generativa importa un doppio ciclo generativo; *l'uno genera il moltiplice; il moltiplice ritorna all'uno*, cioè acquista una unità euritmica senza lasciare di essere moltiplice. Dalle quali dottrine egli è chiaro che ogni forza cosmica sotto l'azione della causa prima disimpegna due ufficii distinti, l'uno di *evoluzione*, e corrisponde al primo ciclo generativo, l'altro di *trasformazione*, e risponde al secondo ciclo generativo. L'ufficio di evoluzione esprime lo svolgimento della forza dalla potenza all'atto e a una seguenza di atti, o in altri termini il passaggio della forza dal genere alla specie, e dalla specie all'individuo. L'ufficio di trasformazione poi manifesta la convergenza della forza verso il suo principio, valquantodire il passaggio graduato e lento che si fa dall'individuo alla specie, e dalla specie al genere sommo, il quale è l'universo.

3. I generi e le specie sono gli universali, come dicemmo in Ontologia, i quali non sono soltanto nella mente umana secondo il parere dei concettuali, nè solo nella mente divina, secondo l'opinione dei semirealisti, poichè Iddio e lo spirito non esauriscono tutta la forza del pensiero u-

mano, il quale spazia più largamente e abbraccia il mondo, perchè anche il mondo in sè stesso è un' intelligibile. Gli universali adunque, cioè i generi e le specie, debbono trovarsi non solo in Dio e nell' uomo, ma eziandio nella natura, secondo i principii del perfetto realismo; e vi si trovano non come un sensibile, ma come un intelligibile. L' idea di natura, dice il Gioberti, non esprime nè un semplice aggregato, nè un semplice individuo, ma significa una unità tramezzante fra l' unità astratta dell' uno e l' unità concreta dell' altro. Tale unità intermedia è il genere, il quale è la sintesi dell' uno e del moltiplice, media fra i due e dialetticamente li riunisce, poichè il genere è l' unità delle specie, come la specie è l' unità degli individui. Scoto Erigene ed altri Scolastici distinsero due nature; cioè la natura *naturans* e la *naturata*. Per la prima i panteisti intendono l' Assoluto, ma s' ingannano, poichè è il genere cioè l' intelligibile relativo, come la seconda è il mondo sensibile. Vi sono adunque tre cose distinte: il tipo della natura, cioe il Logo, l' Idea, Iddio, la natura naturante ossia l' intelligibile, e la natura naturata vale a dire il sensibile; sicchè la natura naturante produce la naturata, come l' intelligibile produce il sensibile, mediante l' atto concreativo. L' anima del mondo degli antichi è una confusione di Dio colla natura naturata: ma se se ne rimuove il concetto panteistico e la personificazione poetica, essa è la natura naturante, cioè il sommo genere di tutte cose. Ora l' evoluzione della forza cosmica corrisponde all' evoluzione dell' Idea divina, considerata non in sè stessa, ma nei suoi effetti esteriori, poichè il reale finito dee corrispondere all' ideale infinito, come la copia al suo originale. E siccome l' evoluzione dell' Idea costa di più gradi: 1.° grado, il genere; 2.° la specie; 3.° l' individuo; così il discorso dell' Idea per questi varii gradi è parallelo al discorso o sviluppo dinamico delle forze create. Quindi è, che l' evoluzione della forza cosmica percorre tre gradi reali, che corrispondono agli ideali, e sono: 1.° il caos o materia informe degli antichi, che equivale al genere; 2.° il germe o seme, che risponde alla specie; 3.° la generazione, la concezione, la nascita, che rispondono all' individuo. Il genere sommo in sè raccoglie molti generi e sottogeneri, come il genere abbraccia molte specie e sottospecie, così ancora la specie comprende molti indivi-

dui; e in quel trapasso graduato che fa la forza creata dal genere alla specie, e dalla specie all' individuo consiste la vita cosmica dell' universo.

4. Ora la teoria dei generi, delle specie e degl' individui nel seno della natura mentre dall' un canto spiega chiaramente la dottrina dei germi, della potenza e dell'atto, della *metessi* e della *mimesi*, ne viene dall' altro canto dichiarata viemaggiormente, in forza di quel principio, che altrove chiamammo reciprocanza dei veri. E imprima si dimanda che cosa è la potenza e l' atto? In Dio non si distinguono se non *ad extra*, perchè Iddio è un atto puro: *ad extra* poi la potenza divina è la virtù creatrice. Nell' uomo è dessa la potestà di riprodurre riflessivamente i dati intuitivi. Nella natura la potenza non è già la preesistenza attuale, ma la preesistenza virtuale; onde il Bonnet ha torto colla sua *preesistenza dei germi*. La quale è un modo di parlare che ha solo un valore metaforico, ma riesce assurdo se si prende alla lettera, come la voce *prescienza*, quando si discorre di Dio. Imperocchè il germe è una potenza iniziale; come tale è stabile, continuo, immanente, e quindi non ammette nè il prima nè il dopo; dovechè l'atto solo è successivo, discontinuo, variabile, e quindi ammette mutazione. Ma in che consiste la preesistenza virtuale? consiste appunto nella potenza della natura; la quale potenza è il genere e la specie. E come si distingue dall' attuato? si distingue, in quanto essa appartiene all' essenza inconoscibile, non alla natura conoscibile delle cose. Il germe è una potenza, cioè una forza nell' atto primo: ora la potenza non è visibile, nè può cadere sotto i sensi; la sola cosa che cade sotto i sensi è la forza attuata: sicchè il germe quando comincia ad attuarsi non è più germe, ma embrione. La distinzione della potenza e dell' atto non è una sottigliezza vana di Aristotile, poichè si fonda sull' idea di causalità e quindi in quella di creazione, che è il primo principio del reale e dello scibile. Or siccome abbiamo due cause, l' una infinita l' altra finita, così abbiamo due potenze: la potenza infinita, ch' è la semplice virtualità dell' atto non preesistente in nessuna maniera, e la potenza finita, ch' è la virtù dell' atto preesistente in germe. Adunque la dottrina del genere e dell' individuo ha molta analogia con quella dalla potenza e dell' atto; ma per veder chiara quest' analogia bisogna determinare

qual cosa tramezzi tra il genere e l'individuo, tra la potenza e l'atto, e li comprenda entrambi. Imperocchè allo stesso modo che tra il genere e l'individuo media la specie, tra la potenza e l'atto media il conato: tanto che il conato è il vincolo della potenza coll'atto, come la specie è il vincolo del genere coll'individuo. La potenza poi e l'atto, il genere e l'individuo sono compresi nella nozione ampia di vita cosmica, che immedesima il conato colla specie; poichè la specie è il conato del genere per individuarsi, e il conato è la specificazione della potenza per attuarsi.

5. Dalle quali dottrine si raccoglie, che la forza cosmica siccome nel giro del suo esplicamento dinamico percorre tre gradi reali, cioè il genere, la specie e l'individuo, che corrispondono alla potenza, al conato, e all'atto; così essa passa per due stati successivi, l'uno occulto, interiore, sovrasensibile, l'altro esterno, manifesto, e parvente secondo il linguaggio di Dante. Il primo stato è intelligibile e metessico, e costituisce l'evoluzione dinamica della forza creata: il secondo stato poi è fenomenico e mimetico, e ci rivela il transito di Eraclito, l'apparenza dei greci sapienti, l'ombra dei Babilonesi, il sogno di un ombra di Pindaro, la figura sfuggevole di S. Paolo e il ludo divino della Bibbia. Adunque se nel tempo tutto passa e niente resta, come dice Eraclito, ciò dee intendersi dello stato mimetico e fenomenico del mondo, non già dello stato metessico e sovrasensibile della forza creata; il che corrisponde a capello con ciò che dice S. Paolo a questo proposito: *praeterit figura hujus mundi.*

6. L'universo è uno e vario, come suona la stessa parola: l'unità dell'universo è la sua *essenza*, la varietà è la sua *parvenza*, che è l'opposto dell'essenza. L'essenza dell'universo è l'intelligibile relativo, cioè l'Idea individuata per via di creazione, rispondente in un certo modo al *numeno* di Kant: la parvenza dell'universo è il sensibile, cioè il fenomeno del surriferito autore. Ora l'intelligibile relativo crea il sensibile, limitando sè stesso, valquantodire negando sè stesso, non numericamente, chè allora si annullerebbe nella sua essenza, ma specificamente, dando luogo a una varietà di esistenze, che si appellano forze cosmiche corrispondenti alla poligonia del Logo divino. La classificazione delle quali, secondo gli ordini della presente cognizione

che ne abbiamo, si può ridurre a due specie, che sono le forze cieche e fatali, come per esempio le forze fisiche, chimiche, meccaniche, vegetative, instintive e animali, e le forze intelligenti e libere, come gli uomini. Ora la varietà delle forze cosmiche muove dall' unità, come abbiamo accennato di sopra, e quindi dal semplice nasce il composto, poichè i primi componenti dei corpi son semplici, e si riducono all' unità finita, cioè all' essenza, la più semplice che si possa immaginare; altrimenti sarebbero composti e non compenenti: ma il modo è così occulto che non ci è dato esplicare questo mistero della natura. Certo è però che l'unità del cosmo è la sua essenza, e l'essenza cosmica è la *metessi;* come per contro la varietà del cosmo è la sua parvenza, e la parvenza cosmica è la *mimesi;* e allo stesso modo che l' intelligibile relativo crea il sensibile, così la metessi crea la mimesi. Or siccome l' intelligibile relativo non è che il sensibile implicato, come il sensibile è l' intelligibile esplicato; così del pari la metessi non è che la mimesi implicata, come la mimesi è la metessi esplicata.

7. Adunque allo stesso modo che tra l' intelligibile relativo e il sensibile, tra il genere e le specie, tra le specie e gl' individui corre una rassomiglianza, poichè il genere è l'unità delle specie, come la specie è l'unità degli individui; così fra la metessi e la mimesi corre pure una rassomiglianza in virtù dell' indentità sostanziale dell'una coll' altra. Imperocchè somiglianza non è medesimezza sola, ma è ancora armonia dialettica del medesimo col diverso: ora il dialettismo importa opposizione e insieme armonia di due entità; adunque il concorso di queste due condizioni nell' accoppiamento del medesimo e del diverso dà luogo alla varietà e alla somiglianza. E siccome il dialettismo è prima in Dio (assoluto della natura (reale e ideale) relativo delle persone); poscia nell' atto creativo (Ente e esistente); quindi nel mondo (metessi e mimesi), così in ciascuno di questi tre ordini ha luogo la rassomiglianza e la varietà; cioè la legge dell' identico e del diverso, la quale è la base di tutta la filosofia.

8. Ma che cosa è la metessi e la mimesi? In che consiste l'entità della metessi? Prima di rispondere a queste dimande egli è d' uopo avvertire che tra l' Ente e l' esistente, il Logo e il Cosmo, l' Idea e la sua individuazione finita corre un' a-

nalogia, che ha la sua radice nell' idea generale di *essere*. L' esistente somiglia all' Ente: ma come il finito può somigliare all' infinito, il contingente e relativo al necessario e assoluto? Lo può; perchè che cosa è l' esistente se non l' Ente limitato? Che cosa è il mondo se non Dio reso finito non numericamente, ma specificamente? E così dee essere, poichè l' esistente è l' individuazione di un' idea: ora le varie idee obbiettivamente sono l' Idea; e l' Idea è Dio stesso. Adunque il tipo dell' esistente è l' Ente; il mondo è copia di Dio; ma copia finita, e quindi imperfettissima e moltiplice; tuttavia è vera copia, perchè altrimenti il mondo non sarebbe esemplato sull' Idea. Or questa analogia fra la copia creata e il modello increato è la metessi di Platone e la mimesi dei Pitagorici: queste due voci non sono sinonime perfettamente, e la prima è più esatta della seconda. Imperocchè la voce mimesi viene dal greco μίμησις, che suona in italiano *imitazione*, e accenna solo all' elemento positivo della copia, in quanto somiglia all' originale: ma la voce greca μέθεξις, importando *partecipazione*, indica di più che la copia è finita e imperfetta. Di qui è, che la metessi, essendo una partecipazione che esprime la perfetta rispondenza delle cose coll' Idea, accenna all' *immagine* biblica; e la mimesi, essendo l' imitazione, per cui la materia non sempre risponde alla intenzione dell' artista, allude alla somiglianza biblica: l' una simbolo dell' intelligenza, l' altra della libertà dell' uomo. Ma in che consiste, dice il Gioberti, l' entità della metessi? È essa una sostanza? Ma le sostanze create sono moltiplici; e la metessi è una ed è il vincolo comune delle sostanze. È la forma aristotelica? Ma questo nome è troppo vago, e non è chiaro, che applicato all' individuo mimetico. È la sostanza prima? Ma questa è Dio e quindi identica alla Causa prima. Il Gioberti adunque chiama la metessi *la relazione sostanziale degli esseri creati;* come i Peripatetici chiamavano forme sostanziali le essenze delle cose.

9. La quale diffinizione esprime 1.° l' unità della metessi, cioè l' essenza una e intelligibile del cosmo, la quale è il vincolo di tutte cose; 2° il modo con cui la sua realtà ci si manifesta, versante nelle relazioni degli esseri; 3.° la concretezza di tale unità metessica, analoga a quella delle sostanze moltiplici. Di qui è, che la metessi non è una semplice astrazione, ma è la base e il sustrato con-

creto delle relazioni degli esseri cosmici, è in altri termini il sommo genere di tutte cose create; tanto che si potrebbe chiamare relazione *soprasostanziale*, per indicare che l' entità metessica è più fondamentale delle stesse sostanze. Il numeno di Kant, in quanto si contrappone al fenomeno, è la metessi contrapposta alla mimesi; poichè la metessi, come il numeno, è la sostanzialità recondita e l'essenza reale delle cose create. Difatti la metessi ha molti rispetti secondochè si considera psicologicamente, cosmologicamente, fisiologicamente, e via discorrendo. Così il numeno, l' essenza reale, è la metessi in ordine alla psicologia; la natura naturante, l' anima dal mondo degli antichi filosofi è la metessi in ordine alla fisica e alla cosmologia: il *nisus* generativo, la forza plastica, è la metessi in ordine alla fisiologia, ossia teorica della generazione, e via discorrendo.

10. Dalle quali dottrine si raccoglie, che la dottrina stoica, di cui parla Ritter, delle relazioni razionali dei germi, è la metessi; la quale è il seme primordiale delle cose create; e come tale 1.ª è l' unità, e l' identità della vita sotto la moltiplicità dell' organismo e della natura; 2° è la concretezza dei generi e delle specie, e l' unità concreta degli aggregati; 3° è la causa efficiente e seconda della produzione, generazione, nutrizione e di tutte le forze organiche ed inorganiche della natura; 4° è il medesimo sottostante al diverso, e substrato produttivo di esso; è la potenza, onde germina l'antagonismo organico (sessualità) e l' inorganico (polarità); 5° è la sostanza seconda e causa seconda, unica e universale; 6° è il ricettacolo riposto dei semi particolari e dei germi, l' ovaia e la matrice universale della natura, cioè il principio passivo e la femminilità universale; 7.° è il polline e lo sperma, cioè il principio attivo e fecondatore universale; 8° è l' uovo cosmico degli Egizii, degli Indi, di Orfeo e dei poeti greci; 9° è l' anima del mondo degli stessi Egizii, di Capila, di Platone, degli Stoici, degli Alessandrini, del Bruno e del Cusano; 10° è il mediatore plastico di Cudworth, il conato formativo di Blumenbach, l' anima vegetativa e animale degli Scolastici e via via; 11° è l'energia di Aristotile; 12° è la *notura naturans* di Scoto Erigene, la quale diventa *natura naturata* e imperfetta nella mimesi, e sarà *natura naturante* e perfetta nella metessi

finale e palingenesiaca; 13° è la sostanza unica di Spinoza, l' identità di Schelling, l' idea di Hegel, salvochè questi filosofi, come panteisti, la confusero con Dio, onde la filosofia dei Tedeschi è una vera Cosmologia. È del pari il Tao dei Taosi della filosofia orientale; 14° è il verbo esterno, creato e universale di alcuni Padri; 15° finalmante è la radice dell' immortalità e perpetuità degli animi e dell' universo. Imperocchè tale immortalità non è altro che il passaggio della metessi iniziale e potenziale, e della mimesi media e successiva alla metessi finale, attuale e immanente. La metessi difatti è la specie immortale; la quale finchè è in istato di potenza, l' individuo muore mimeticamente: ma quando essa sarà appieno attuata e come dire individuata, l' individuo allora parteciperà alle sue prerogative e diverrà come essa immortale. Quindi è, che l' immortalità non è un privilegio esclusivo dell' anima umana, ma di ogni cosa creata, che dallo stato successivo e mimetico passa allo stato metessico e immanente; il qual passaggio si fa ogni qualvolta il sensibile si dilegua e resta l' immanenza della metessi.

11. Ma di quante specie è questa metessi? La metessi è di due sorte, cioè interna ed esterna: la prima è l' essenza recondita dell' individuo sviluppato: la seconda è la somma delle relazioni fra i varii individui: ora la metessi esterna è totale o parziale: la totale è l' universo; la parziale sono le varie parti di esso. Le metessi parziali sono racchiuse nella totale, come le idee semplici nelle composte, come i giudizii nei raziocinii e le conseguenze nelle premesse, e ciò avviene in virtù della circuminsessione dei veri. In tal senso è vero che *tutto è in tutto* secondo il detto di Anassagora: ma questa omneità di ogni cosa non toglie la differenza dei generi, delle specie e degli individui. La metessi esterna è virtuale e attuale, o in altri termini è iniziale e finale; la prima corrisponde ai generi e sottogeneri, alle specie e sottospecie, e quindi è genesiaca; e la seconda è palingenesiaca. La metessi iniziale contiene il diverso potenzialmente, e quindi si rivela in varii gradi; laddove la metessi finale contiene il diverso delle cose create attualmente, e le armonizza insieme, e quindi è una dialettica perfetta; alla quale alludono *i cieli nuovi e la terra nuova* della Bibbia. L' etere, la luce, i colori, i suoni sono il primo grado della me-

tessi iniziale: metessi elementare. Il secondo grado è la cristallizzazione, opera del fuoco, e quasi un incoamento organico: metessi minerale. Il terzo grado è l'organizzazione, opera della luce: metessi organica. I gradi poi dell'organismo sono varii, come il minerale, il vegetativo, l'animale, e così via discorrendo, che costituiscono i varii regni della natura, e quella catena di oro, di cui parla l'Angelo delle scuole: nel che si vede chiaro che l'organizzazione è il compimento della cristallizzazione, perchè le parti solide dei corpi organici sono vere cristallizzazioni.

12. Dalle quali dottrine si raccoglie che siccome la metessi interna è l'essenza, cioè il sommo genere di tutte cose; così la metessi esterna tramezza fra il generale e il singolare, e si può paragonare alla specie, che media fra il genere e l'individuo; o in altri termini è il particolare interposto fra l'universale e il singolare. E poichè secondo i nostri principii si possono distinguere tre mondi, cioè il presensibile, il sensibile, e il sovrasensibile; il primo è la metessi iniziale e virtuale; il secondo è la mimesi; il terzo è la metessi finale e attuale; così la mimesi tramezza fra le due metessi, ed esprime il conato della metessi iniziale alla finale. Di qui è, che l'individuo mimetico, il quale nasce per via di generazione, cioè di esplicazione dal genere potenziale, tramezza ancora fra il genere iniziale e il genere finale. Di qui risulta eziandio che il mondo sensibile, cioè la mimesi, è posto fra sei cose sovrasensibili, due delle quali precedono, due l'accompagnano, e due lo seguono. Le precedenti sono la causa e l'origine; le susseguenti il fine e il compimento; le concomitanti da ultimo sono l'idea e la sua individuazione: ora in ciascuna di queste coppie il primo membro è divino e increato, il secondo è creato e metessico. Così la causa, il fine, l'idea del mondo mimetico è Dio; ma l'origine, il compimento, la sostanza della mimesi cosmica è la metessi potenzialmente e attualmente considerata. La mimesi percorre tre gradi, e quindi è di triplice sorta, cioè iniziale, media e finale; la prima manifesta la nascita dell'individuo dal genere e dalla specie; l'ultima esprime la morte dell'individuo, cioè il suo ritorno al genere, poichè la morte è il ritorno della mimesi alla metessi; la seconda poi rivela la vita dell'individuo mimetico, consistente nel moto sensibile dello stesso. Finalmente da quan-

to si è detto finora egli è forza conchiudere che il corso del cosmo discorre per tre momenti dialetticali, i quali sono la metessi iniziale, che suona potenza cosmica creata dall'Idea; la mimesi o metessi intermedia, che equivale all'atto imperfetto; e la metessi finale, che corrirponde all'atto compiuto.

13 Ora tale serie arguisce 1° un progresso assoluto e totale, in quanto dalla potenza si discorre all'atto compiuto; 2° un regresso rispettivo intermedio, in quanto la mimesi, come teatro di disunione, di lotta e di discordia, è un peggioramento verso l'unità e armonia potenziale della metessi principiativa; 3° un progresso rispettivo e intermedio, in quanto la mimesi, come atto incompiuto, è un incamminamento verso l'atto compiuto della metessi terminativa. Quindi è, che facendo la sintesi dialettica del progresso e del regresso relativi e intermedii, essi si contrabbilanciano, e si ha per risultato la *stasi*, come condizione propria dello stato mediano del mondo. A questi progressi e regressi semplici ed essenziali si aggiunge: 1° un progresso misto, cioè un progresso regressivo versante in ciò, che la metessi e unità finale sono un ritorno ampliato alla metessi e unità iniziale della potenza; 2° un regresso accidentale, che ebbe luogo fin da principio in virtù dell'arbitrio umano, che turbò il corso normale della mimesi; ma questo regresso, ch' è il peccato originale può essere avverato e accertato dalla sola rivelazione. La ragione può solo congetturarlo; e le tradizioni e reminiscenze dei popoli eterodossi renderlo probabile, avvalorando tal conghiettura. Tali sono, dice il Gioberti, i lineamenti generali della teoria del progresso. Ora egli è chiaro che questa teoria è una conseguenza del dialettismo cosmico: è chiaro pure, che i moderni e gli antichi, sieno ottimisti sieno pessimisti, non hanno una teorica compiuta del progresso e del regresso, perchè non nè abbracciano tutti i termini, nè l'organismo loro, ed esagerano l'uno a scapito dell'altro. Ma la nostra teoria, accordando dialetticamente i progressisti e gli ottimisti coi regressisti e i pessimisti, accorda pure l'opinione antica e orientale colla opinione moderna e occidentale di questa dottrina.

CAP. II.

DEL 2.° CICLO GENERATIVO E PALINGENESIACO DELLA FORZA COSMICA.

1. Siccome il primo ciclo generativo della forza cosmica esprime, come abbiamo fatto vedere nel capitolo precedente, la evoluzione del moltiplice dall'uno per via di generazione, e quindi il passaggio della forza dallo stato metessico allo stato mimetico; così il secondo ciclo generativo manifesta il ritorno del moltiplice all'uno, e quindi il passaggio della forza dallo stato mimetico allo stato metessico per via di rigenerazione. Onde il primo ciclo è cosmogonico e il secondo è palingenesiaco; l'uno s'intreccia col primo ciclo creativo e si fonda in esso; laddove l'altro s'innesta col secondo ciclo creativo, cioè col ritorno di tutte cose a Dio. Ora il passaggio della forza cosmica dalla metessi iniziale alla metessi finale, percorrendo lo stato intermedio della mimesi o mondo sensibile, arguisce, come abbiamo detto nel capo precedente, un progresso assoluto e totale, in quanto la forza dalla potenza discorre all'atto compiuto; facendo un passaggio sempre continuato dal bene al meglio, in che consiste l'idea del progresso. Ma poichè il male morale prodotto dall'arbitrio dell'uomo turbò fin da principio il corso normale del mondo mimetico, quindi ruppe la continuazione del progresso assoluto e totale, e dette luogo all'elemento contrario del regresso; il quale importa il passaggio della forza cosmica dal bene al male.

2. Di qui nacque la necessità del ristauro del mondo mimetico, causato da quello stesso principio che dette l'esistenza alla natura universale; il quale ristauro importa il passaggio della forza cosmica dal male al bene, e quasi un ritiramento verso il suo principio. Ecco la vera idea del *progresso*, del *regresso*, e del *ristauro* della forza cosmica: ma il progresso non può stare senza l'*esaltazione*, la quale è l'innalzamento sovrannaturale della forza naturale per farle conseguire lo scopo ultimo, in cui riposa la sua perfezione. Imperocchè se la natura è abbandonata a se stessa, se è priva di una guida sovrannaturale, ella manca allora anche del progresso naturale; il quale, consistendo in uno perfezionamento successivo, non si può certo avere

senza una partecipazione temporanea alla perfezione dello scopo ultimo e sovrannaturale. Il sovrannaturale adunque oltre al principio e al fine, all' origine e all' esito di ogni cosa, dee ancora comprendere i mezzi della vita mondana, e procedere di conserva, senza però confondersi col fatto loro, come la causa immanente e prima accompagna gli effetti suoi in tutto il processo della loro esistenza. Imperocchè sarebbe un grave errore il considerare l' azion creatrice di Dio, come iniziale nel tempo, e passaggiera nel suo esercizio sul creato ; laddove essa è continua e perenne, appunto perchè non è successiva, nè temporanea, ma eterna. Adunque l' azion sovrannaturale e creatrice non è ristretta al principio e fine del mondo , ma si esercita continuamente in ogni istante della vita cosmica e abbraccia tutta la seguenza dei mezzi creati : tanto che il menomo accidente ordinario o straordinario che accaggia nel seno della natura, ha la sua radice nel sovrannaturale.

3. La natura, come dicemmo altrove, è il complesso delle forze o cause finite e relative e dei fini secondarii ; dovechè il sovrannaturale consiste nell' intervento della Cagion prima, assoluta, e del fine ultimo di tutte le cose ; onde è che l' una si racchiude nel cerchio limitato del tempo, laddove l'altro si protende nella eternità. Ora l' azione del sovrannaturale, rispetto alla natura, è iniziativa, mediana e terminativa della vita cosmica. L' azione iniziativa, che dà origine all' universo, è per sè stessa eziandio mediana, perchè consiste nella creazione, la quale, come si è detto di sopra, non è transitoria, ma continua e immanente ; non potendo le forze create e cause seconde durare e sussistere , come forze, nè operare, come cagioni , se non sono del continuo sorrette e premosse dalla Cagion prima e creatrice. Medesimamente l' azion terminativa, che compierà il corso delle cose mondane, appartiene ancora al mezzo ; perchè da lei dipende il conseguimento dell' ultimo fine. Ora, siccome i mezzi creati hanno solo ragione di fini secondarii, così ciascuno di essi presuppone uno scopo supremo, e non può aver luogo senza che sia a tale intento ordinato. Perciò in ogni istante della vita cosmica la causa creatrice, conservando l' esistenza delle forze create, attuandole con un primo impulso vitale, e a sè come a fine ultimo indirizzandole, le muove e rapisce in giro, ponendo il loro esito colà, dove è il loro principio, cioè in sè stessa. Per questo rispetto il

corso delle cose mondane non si dee paragonare a una linea diritta, come vogliono certi moderni, ma bensì a un circolo, secondo il parere degli antichi.

4. Dalle quali dottrine si raccoglie che il ciclo rigenerativo della forza cosmica s' intreccia col ciclo ricreativo della causa prima. Il primo esprime il conato della mimesi verso la metessi e unità finale; la quale è un ritorno ampliato alla metessi e unità iniziale, e quindi simboleggia un progresso regressivo, cioè un progresso misto, secondochè si è detto nella fine del capo antecedente. E questo conato della mimesi verso la metessi è adombrato dalla *scala* di Dante che punta al cielo, e per la quale ascendono gli spiriti: il sommo della scala *s' invola dal viso* secondo la stessa sua locuzione, poichè significa la metessi, la quale è sovrintelligibile rispetto a noi. Il secondo poi esprime il ritorno della metessi all' Idea, cioè a Dio senza immedesimazione sostanziale; e ciò vien significato dall' *ultima spera* del cielo, la quale è immota e immobile, poichè, essendo Dio stesso beatificatore delle sue fatture, esclude ogni desiderio e ogni conato della metessi creata, sol perchè *vi è perfetta matura ed intera ogni desianza*, secondochè dice lo stesso poeta nella cantica XXII del Paradiso.

5. E ciò è tanto vero che la natura non solo non può svolgersi secondo le leggi del progresso dinamico e perfezionarsi per arrivare allo stato metessico, senza l' impulso continuo della Causa prima; ma non può nè anche trovare nello stato metessico il colmo della sua possibile eccellenza. Imperocchè il colmo della perfezione possibile alla creatura appartiene allo stato oltramondano, e quindi oltranaturale (giacchè tutto prova che il fine supremo dell' uomo non è nè può essere sopra la terra), e tra la vita presente e l'avvenire correndo difetto di continuità, e quindi un salto dinamico, ne segue che l' azione sovrannaturale non potrebbe veramente compiere la natura, se non l' esaltasse, predisponendola a quello stato di maggiore e sovramondana eccellenza. La quale esaltazione, che non verrà a compimento se non nell' esito dei secoli, dovendo già incominciare nell' ordine del tempo e abbracciare la successione di esso, appartiene all' indirizzo teleologico degli esseri che ne sono capaci. Ora una parte essenziale di questa assunzione a uno stato superiore è la rivelazione del sovrintelligibile; giacchè questo essendo appunto negli ordini della cogni-

zione ciò che è quella nel giro della realtà, gli esseri chiamati a parteciparne non potrebbero aspirarvi e abilitarvisi, se non ne avessero in qualche modo notizia.

6. Ma qui non finisce ancora l'ufficio del sovrannaturale; il quale, ogni qualvolta la natura si trova scaduta dall'esser suo, è necessario per ricondurvela; perchè senza questo ritiramento verso la sua integrità iniziale, ella non potrebbe conseguire l'ultima perfezione; al che si ricerca il sovrannaturale non meno che per gli altri effetti. Il solo divario si è che nei casi precedenti alla colpa la necessità del sovrannaturale procede dall'essenza delle cose create, e dalle attinenze apodittiche della natura col suo principio e col suo termine; laddove nell'ultimo caso ella è occasionata da un fatto accidentale e umano, cioè dall'introduzione del male sulla terra per opera dell'arbitrio creato, e da un fatto libero e divino, cioè dai pietosi consigli della provvidenza; nei quali alla giustizia prevalse il perdono. La reintegrazione poi e l'esaltazione della natura suppongono necessariamente l'intervento continuo e recondito di un'azione superiore alle leggi naturali, ripugnando che il male rimedii a sè stesso, e che un'ente possa sollevarsi sopra di sè e più che non comportano le sue forze. Ma un'azione sovrastante alle leggi naturali importa la sospensione almeno parziale di esse; la quale può essere temporaneamente sensibile e manifesta, ogni qualvolta il suo scopo lo richiegga. Ora l'interruzione palese, transitoria e parziale di certe leggi di natura è necessaria per lo ristauro dell'ordine morale venuto in declinazione, non potendo gli uomini ragionevolmente abbracciarlo, senza aver segni sufficienti per credere ch'esso sia una vera ristorazione e muova da celeste origine.

7. Da tutte queste considerazioni conseguita che il sovrannaturale adempie cinque ufficii; la necessità o convenienza dei quali risulta filosoficamente dal solo fatto della natura, e dal tenore di quella formola suprema che siede in capo alla scienza. 1.° Il sovrannaturale dà principio alla natura come Causa prima e creatrice: 2.° Le porge compimento e felicita gli esseri che ne sono capaci, come Causa ultima e beatrice. Queste due azioni vengono esercitate in modo immanente, non solo nel principio e nel fine, ma eziandio per tutta la successione mediana di

esso, e ad ogni momento della vita cosmica, proporzionatamente alla natura delle cose a cui si attengono. 3.° Ristora la natura scaduta, ritirandola al suo essere primitivo, mediante la redenzione, che è una seconda creazione. Questo ufficio del sovrannaturale è innegabile, posto che il male abbia luogo, e la creatura degenere sia tuttavia libera, e venga lasciata a tempo dalla Provvidenza nello stato di prova; il che è un fatto universale attestato dalla esperienza. 4.° L'esalta, sublimandola a una condizione più eccellente e superiore a quello stato di perfezione terrena, onde ella ha i semi in sè stessa e di cui è capace quaggiù. La necessità di questo ufficio risulta dal salto dinamico che divide la vita mondana dall' oltramondana; imperocchè due vite abbiamo, l' una terrestre, mondana, naturale, mimetica e cosmica, l' altra celeste, sopramondana, sovrannaturale, metessica e palingenesiaca. La prima è la vita sensibile; la quale consiste nel moto, nel cangiamento, nella vicenda della composizione e distruzione, in una continua rivoluzione di forze; nella successione, e via discorrendo. Quindi *è* dessa solo l'ombra della vera vita, perchè consta di piacere e di dolore alternanti; ha due funzioni principali, cioè la *nutrizione* e la *generazione*, l'una che conserva l'individuo, e l' altra che lo distrugge per conservare la specie; e quindi è paragonabile al flusso e riflusso di Eraclito, e importa la morte come suo correlativo. La seconda poi è la vita puramente intellettiva e immanente; la quale consiste nel possesso simultaneo di ogni bene, e quindi esclude tutti gli elementi negativi e successivi della prima: essa viene adombrata, ma non espressa dalla vita intellettiva presente, che è un misto sempre di vita sensibile e intelligibile; quindi la formola: *Ciò che è successivo e discorde nella vita sensibile diventa simultaneo e armonico nella vita mentale.*

8. Ora il nesso delle due vite consiste nel perfezionamento successivo della prima; la quale, essendo perfettibile nell' individuo, mira alla seconda, e quindi s' incammina alla vita metessica, che è la teleologia prossima dell' altra, consistente nella trasformazione successiva della mimesi nella metessi. Imperocchè la terra è il soggiorno mimetico degli uomini, e l' inizio del loro corso immortale e metessico: ciò che la distingue dal cielo è perchè

ella è sensibile, posta nel tempo e nello spazio, progressiva e quindi intessuta di beni e di mali e passante per varie vicende. La terra nello stato adamitico passò per due condizioni diverse, cioè per lo stato *edenico*, che fu un'anteparadiso, perchè il male non vi era ancora comparso; e per lo stato attuale, che è un antepurgatorio essendo un misto di beni e di mali, onde venne appellato da Platone *sofronisterio*. Lo stato attuale della terra è la mimesi: lo stato futuro e palingenesiaco sarà la metessi: allora la terra diventerà cielo. Nello stato attuale regnano e pugnano sulla terra gli opposti; quindi ci si trova un germe di paradiso, e un germe d'inferno: il germe di paradiso è la moralità e la civiltà; quel dell'inferno è il vizio e la barbarie; dovechè la beatitudine della metessi sarà una civiltà compiuta, che Cristo appellò *regno dei cieli*. 5° finalmente il sovrannaturale interrompe per modo visibile e di passata alcune leggi di natura, ogni qualvolta ciò si richiede al conseguimento dei fini accennati; il che accade sovrattutto nell'epoca preparatoria e fondatrice dell'instaurazione morale dello stato umano.

9. A questi cinque ufficii del sovrannaturale corrispondono cinque azioni sovrannaturali, che li recano ad effetto. Le quali sono la creazione, che dà il principio alle cose della natura; la palingenesia nel senso cattolico, che attua il fine e il compimento; la grazia, che ristaura la natura degenere e l'esalta, indirizzandola al suo termine sopramondano; la gloria, che compie questa esaltazione e colla palingenesia universale si collega; e per ultimo il prodigio, necessario a incominciare e stabilire gli ordini religiosi, a cui è commesso il ristauro delle cose umane, e utile al loro proseguimento. Ora fermiamoci a considerare per poco il miracolo, uno degli atti solenni e maravigliosi del sovrannaturale rispetto alla natura. Il miracolo, detto altrimenti portento e prodigio, è un effetto del sovrannaturale, che per essere raro, insolito, e per altre circostanze di tempo, di luogo e di persona trae l'ammirazione degli uomini spettatori; sicchè il miracolo importa sempre il sovrannaturale, ma non ogni sovrannaturale può dirsi sempre miracolo. Imperocchè l'atto creativo, il quale è sovrannaturale rispetto alla natura, che crea, conserva, indirizza al suo fine, ristaura secondo il bisogno ed esalta sovra di sè le cose create, in quanto sospende di pas-

sata il corso ordinario delle leggi naturali, allora dà luogo ad un effetto straordinario e maraviglioso nel seno della natura; il quale effetto è appunto il miracolo. Dal che segue che posto l' atto creativo si pone ancora la distinzione del sovrannaturale e del naturale, quindi l' assoluta padronanza del Creatore sulla natura creata; e quindi la possibilità del miracolo, la quale viene impugnata dai moderni razionalisti, non meno che dagli antichi.

10. Due specie di miracoli si sogliono distinguere da taluni filosofi, cioè il miracolo quanto alla *sostanza*, e quanto al *modo*: il primo è un' effetto straordinario e maraviglioso che supera onninamente le forze della natura, come tornare a vita un morto quatriduano: il secondo poi, sebbene non superi affatto le forze naturali, pure riguardato nel modo onde avviene non se ne può ritrovare la cagione in natura, che anzi si osserva contrario al corso di lei; come guarire un cieco nato, un muto, un paralitico con un semplice cenno. Il miracolo in fine si distingue dalla profezia in ciò, che la profezia, la quale importa predizione del futuro, è la sospensione della legge psicologica del pensiero umano, cui può essere noto il passato e il presente, ma non il futuro; laddove il miracolo è la sospensione di una legge cosmologica della natura creata. Per la qual cosa egli è forza conchiudere che il processo cosmico e dinamico nel doppio ordine del reale e dell' ideale, della natura e della soprannatura erumpe dall' unità dell' atto creativo, e a Dio ritorna per l' atto palingenesiaco o glorificativo; e tutto ciò si effettua con due specie di mezzi insieme intrecciati, cioè con mezzi naturali e sovrannaturali. Comincia coll' unità iniziale o potenziale; produce la dualità e per un intreccio di dualità la moltiplicità; quindi all' unità finale ritorna. L' unità iniziale è l' androginia ossia l' assessualità: la dualità succedente è la ginandria ossia la sessualità, o il coniugo; la moltiplicità è la specie nello stato mimetico, cioè nell' apparizione degl' individui; l' unità finale è la specie nello stato metessico. La dualità primitiva ossia la sessualità opera per connubio e generazione; e trovasi in tutti gli ordini. Difatti nella scienza è il sillogismo; nella natura è l' affinità, che nel regno organico diventa connubio; nella storia è la mistione delle stirpi; da ultimo nell'ordine sovrannaturale è il connubio della rivelazione ebraica e cristiana.

11. Finalmente colle dottrine esposte finora nel capitolo presente e in quello antecedente riesce facile accordare dialetticamente 1° la teorica dell'armonia prestabilita con quella del progresso; 2° il parere contrario degli ottimisti e dei pessimisti; 3° la opinione contraria dei progressisti e regressisti; 4° da ultimo la dottrina del caso, della fortuna, dell'accidente, che sono l'opposto del fato, del destino e della necessità. 1. Il sistema dell'armonia prestabilita del Leibniz ha il suo germe nell'unità concreta del mondo: il Leibniz pone tale armonia, ma non la spiega se non arbitrariamente. Secondo il nostro sistema l'armonia non è che un complesso di relazioni, le quali presuppongono l'unità concreta del mondo, che collega tutte le monadi. Essa poi si rivela non solo nella varietà dei generi e delle specie, ma eziandio nella pluralità numerica degl' individui coesistenti nel genere e nella specie, cioè nell' unità metessica e specifica: tanto che senza di questa unità la metessi non renderebbe immagine dell' unità dell' Idea. Di qui risulta, che l' armonia prestabilita, investendo tutte le parti dell' universo, è di due specie, cioè interna ed esterna, spirituale e corporea; e nell' uno e nell' altro caso è dessa ancora doppia, cioè coesistente e successiva, e risponde ai due modi del cronotopo finito, vale a dire al tempo e allo spazio.

12. L'armonia corporea è quella che corre fra i sensibili, e si manifesta mediante la contiguità e continuità dei fenomeni simultanei e successivi; onde nasce che la natura non va a salti, ma per gradazioni insensibili, e che nelle transizioni l'epoca seguente tiene ancora molto della precedente. L' armonia spirituale poi è quella degli spiriti, e principalmente dei pensieri degli uomini; nei quali pensieri si ravvisa un' armonia simultanea, per cui tutti gli uomini di un dato tempo pensano armonicamente; e un' armonia successiva, per cui i pensieri vengono gli uni dopo gli altri nei varii individui e nelle varie generazioni. Perciò i sistemi, le scoperte, le invenzioni, le conquiste non accadono mai a caso, ma si succedono o coesistono logicamente, cioè in virtù di una legge residente nell' Idea e nel Logo, di cui il cosmo è l' immagine. Ora la legge dell' armonia successiva dei pensieri è la catena logica, il discorso, la sillogistica; come la legge dell' armonia successiva dei corpi organici è la generazione. La legge

dell'armonia simultanea dei pensieri è il parallelismo; laddove la legge della coesistenza delle famiglie organiche è la simultaneità. Entrambe queste leggi si radicano sull'Idea, cioè nella scienza.

13. La scienza infatti ha due sviluppi: l'uno per lungo, che è la seguenza dei sillogismi nella scienza universale; l'altro per largo, che è il parallelismo delle varie scienze sorelle rispondentisi fra loro nel tenore del loro processo. A questo doppio sviluppo obbiettivo della scienza risponde lo sviluppo dei pensieri degli uomini. Lo sviluppo per lungo è quello del genere umano tutto quanto negli ordini del tempo; lo sviluppo per largo è quello degl' individui, nazioni e stirpi coesistenti negli ordini dello spazio. Adunque l'armonia prestabilita e l'unità metessica si mostrano e spiegano la similarità dei pensieri e degli affetti negli uomini di una stirpe, di un paese, di un tempo. Imperocchè in virtù di questa unità metessica molti uomini sentono, parlano come un solo uomo: da lei nasce che la voce del popolo è voce di Dio: in lei si fonda il genio nazionale e la personalità morale delle patrie, dei popoli e delle razze: e in fine con lei si spiega il fatto della simpatia degli uomini; la quale si fonda sull' identità del genere e della specie. Imperocchè ogni qualvolta il diverso degli individui umani armonizza coll'identità della specie si ha il fatto arcano della simpatia fra loro; laddove corre fra loro il fatto contrario dell' antipatia ogni qualvolta il diverso degl' individui disarmonizza coll'identità del genere. Ora, ciò posto, egli è chiaro che l' ordine cosmico si dee considerare sotto due aspetti, cioè sotto l' aspetto dello spazio e del tempo; l'ordine dello spazio è coesistente e simultaneo; quello del tempo è successivo: il primo diede luogo all' *armonia prestabilita*; e il secondo al *progresso*: quello è un' armonia simultanea, e questo un' armonia successiva.

14. Ma queste due idee, sostanzialmente vere, diventano erronee, se l' una si esagera a dispendio dell' altra; il che accade quando si disgiungono nella considerazione del filosofo, come si è fatto finora. Bisogna adunque riunirle insieme per evitare tale inconveniente, e accordarle coll' unità metessica e armonica del cosmo; la quale abbraccia in sè come due aspetti le armonie parziali della coesistenza e della successione, e quindi l' armonia pre-

stabilita e il progresso. Questa dualità di armonia è necessaria per togliere dall'idea dell'armonia prestabilita e del progresso ciò che vi ha di esagerato ed erroneo; cioè la immobilità, quanto all' armonia prestabilita, e quanto al progresso la continuità del moto all' infinito; colla prima cosa s'impedirebbe il progresso, e colla seconda si legittimerebbe un' assurdo. Il progresso non è continuato, ma alternato di regressi parziali; il che viene spiegato dall' esistenza del male morale, il quale è la cagione dei mali fisici, e fu l' effetto della limitazione dell' arbitrio umano, che volle contraddire alla legge eterna. E siccome il bene e il vero sono il fondamento del progresso; così il male, il falso, l' errore sono appunto il regresso; il progresso è la civiltà degl' individui e delle nazioni, laddove il regresso n' è la barbarie. Ora il corso odierno dei pensieri e delle cose non è vero progresso, ma sviamento e traviamento; quindi la civiltà è sviata, perchè è fuori dell' orbita o linea progressiva; ed è fuori dell' orbita, perchè non ha centro; il quale sono i principii immutabili, e non ottenibili che mediante la parola cattolica. L' immobilità dei principii è necessaria, acciò il moto delle deduzioni e applicazioni sia progressivo: le due cose unite fanno il vero progresso; separate, il principio immobile diventa stazionario, e il principio mobile diventa incostante, disordinato, precipitoso e regressivo sotto apparenza di progresso. Il divorzio delle due cose ha luogo in Europa da due o tre secoli in quà; quindi la Chiesa separata dalla civiltà è divenuta stazionaria: la civiltà senza la Chiesa è progressiva materialmente, e regressiva spiritualmente per mancanza di veri principii. Si accordino adunque le due cose, e la Chiesa si accorderà collo stato e vice versa; perciò, dice il Gioberti, è mestieri salvare l'Italia, preservandola da questi nuovi apostoli, inzuppati d' idee francesi e tedesche, e il cui medesimo linguaggio è solo italiano in quanto le voci escono in vocale. Ora i principii esplicati finora ci somministrano il modo di conciliare insieme le dottrine opposte dei pessimisti e degli ottimisti; dei progressisti e dei regressisti; e infine la dottrina del caso e del fato, della fortuna e del destino, dell' accidente e della necessità, negli articoli seguenti.

ART. I.

Dell' accordo dei pessimisti e degli ottimisti.

1. La dialettica della natura è la conciliazione del pessimismo coll' ottimismo. La natura nello stato presente ci si rivela come un misto di beni e di mali; e quindi è una specie di contraddizione, una pugna e un conflitto sofistico, avendo qualità e doti opposte. Imperocchè essa crea e distrugge, genera e uccide, è madre e matrigna, umana e spietata, cieca provvida, e via discorrendo; sicchè ci presenta un doppio lato, l' uno buono, l' altro cattivo. Ora Plinio e Leopardi e tutti i pessimisti non veggono che il lato sinistro della natura; laddove gli ottimisti ne veggono sempre il lato buono; essi adunque si trovano in due estremi opposti, e sono esclusivisti; ma la verità consiste nel mezzo armonico dei due sistemi. I pessimisti hanno ragione e torto: hanno ragione quando guardano il lato sinistro della natura; hanno torto quando non ne veggono il lato buono. Imperocchè la natura è un misto di beni e di mali: tanto che ella non fa un malifizio, che non si mostri ancora misericordiosa. Due sono i mali più gravi e inevitabili, che ci presenta la natura, cioè il dolore e la morte; ma ella per attenuarli usa mille industrie, mille soste, e mille consolazioni, facendo uso della tregua, del sonno, del letargo, dello sfinimento e infine della speranza. Imperocchè il dolore non è continuato, ma passaggiero, e spesso vien temperato dai piaceri della vita: il dolore, come già notava Epicuro, se lungo, è lieve; se grave, è breve, e infine è raddolcito dalla speranza, che è il rimedio di tutti i mali. Quanto alla morte, gli uomini soli la preveggono e la temono: ma il timor della morte non turba o poco la maggior parte degli uomini più affezionati alla vita; perchè se il timor della morte le rispondesse d' intensità, la più parte di noi morrebbe del timor di morire. Inoltre la natura ci toglie la previsione del futuro, perchè sarebbe più atta a rattristarci che a rallegrarci; laddove ce ne dà la conoscenza, perchè men trista e più necessaria. Havvi di più che la natura ci lascia ignorare l' ora della morte; ce la fa parer lontana anche quando si accosta; onde la spe-

ranza della vita non manca mai nè anco all' infermo, e si estingue coll' ultimo anelito. La speranza adunque universalmente è il rimedio di tutti i mali della vita e della morte istessa; perchè l' allieta almeno colla illusione di un futuro avvenire, che pel cristiano è ancora una certezza di fede. Quindi è, che i pessimisti sono ingiusti verso la natura; perchè ne considerano l' aspetto men prevalente, cioè la sua crudeltà; e se a parer loro questa li tratta da matrigna, essi all' incontro la trattano veramente da figliastri.

2. Ma anche gli ottimisti esclusivi s' ingannano; poichè, guardandone solo il lato buono, essi adulano la natura, e spesso l' adorano; onde l' ottimismo volgare conduce al naturalismo. L' uomo siccome ha il diritto di far la critica razionale della natura, ma non l' invettiva; così ha pure il diritto di farne l' apologia, non già l' apoteosi; poichè la natura non è il sommo dei mali secondo i pessimisti, nè il sommo dei beni secondo gli ottimisti. Imperocchè la natura ha una infinità virtuale e potenziale, non attuale; l' infinito attuale è il solo Dio: i panteisti poi dicono che il mondo è un' infinito attuale, immedesimandolo con Dio; e quindi ammettono un' ottimismo in senso volgare, deificando la natura. Il mondo è potenzialmente infinito, come possibile e non come reale; e quindi, come possibile è ottimo, perchè Dio medesimo, ma come reale, essendo capace di miglioramento e di progresso, non può esser l' ottimo: il mondo è virtualmente infinito, in quanto tende ad essere attuato in Dio; e come tale è ancora ottimo, atteso la visione immediata dell' infinito. L' ottimismo adunque è vero e falso, secondo l' aspetto in cui si considera: è falso riguardo allo stato attuale del cosmo; è vero riguardo allo stato universale quando il cosmo si congiunge colla palingenesia immanente nel seno dell' Idea. L' errore degli ottimisti è di aver collocato il loro ottimismo nel cosmo; il che la diede vinta ai pessimisti: d' altra parte i pessimisti errarono negando la palingenesia, di cui il cosmo è il germe. La palingenesia è il passaggio della forza cosmica e della natura universale dallo stato mimetico allo stato metessico, e del discreto al continuo, del tempo all' immanenza. Quindi è, che nel discreto e nel tempo le palingenesie sono varie e successive secondo la varietà delle forze e dei passaggi che

si fanno dall' individuo alla specie, e dalla specie al genere: ma nel continuo, cioè nell' Idea divina, la palingenesia è una e immanente.

ART. 2.

Dell' accordo dei progressisti e dei regressisti.

1. Il principio conciliatore dell'ottimismo e del pessimismo accorda ancora insieme i progressisti e i regressisti. Il quale principio è la dialettica della natura, che non importa esclusività, o disunione, ma unione di vero e di falso, di bene e di male, di potenza e di atto, di quiete e di moto nel giro delle forze cosmiche. I progressisti hanno ragione e torto: hanno ragione quando nel triplice mondo della natura, della scienza, e dell' arte ne guardano il solo miglioramento, senza l' elemento contrario, la cui inavvertenza costituisce il loro torto. Imperocchè essi veggono il reale cosmico che si va ampliando come l' ideale umano: così da un lato crescono i mondi e dall' altro lato la scienza delle cose e del mondo, e colla scienza l' azione. E difatti Galileo e Colombo scopersero nuovi mondi; il Newton e il Leibniz portarono il calcolo nelle regioni dell' Infinito; l' astronomia, la geologia e la filosofia sono le scienze più ampliative del sapere; le due prime nello spazio sensibile, e la terza nello spazio sovrasensibile. Ora il modo dell' ampliamento nel reale e nello scibile sono i viaggi; poichè il viaggio è imitazione della via di Dio e del discorso cosmico. Si viaggia col teloscopio, col microscopio, colla mente, colla memoria, come colla persona: il geologo viaggia nel tempo sino all' antichità più remota; l' astronomo nello spazio; il filosofo fuori del cronotopo creato, nei campi dell' Idea, dell' anima, dell' Infinito. La civiltà degli uomini, secondo il Leopardi, rende l'aria che si respira di giorno in giorno più mite; la quale civiltà non si rimane nell'uomo, ma in virtù del principato di esso si diffonde più o meno su tutte le parti del mondo inorganico e degli esseri organici inferiori. Tanto che gli uccelli, giusta le parole dello stesso autore surriferito, anco essendo liberi, pigliano alcun poco della civiltà di quegli uomini, alle cui stanze sono usati. Ora questa comunicazione della civiltà (o del

suo contrario cioè della barbarie) da uomo a uomo, e dalla natura umana alle nature inferiori, ha la sua radice: 1° nell' unità metessica della specie umana; 2° nell' unità metessica della terra; 3° nell' unità metessica del mondo. Ora tutte le parti del mondo hanno relazioni insieme; poichè nulla è isolato: dunque tutte le parti del mondo debbono metessicamente fare una cosa sola. E questa unità metessica stendendosi quanto le relazioni, e queste essendo compartite in varie categorie di generi, di specie e di aggregati; così la metessi dee dar luogo alla stessa gerarchia e graduazione.

2. I regressisti per contro hanno pure ragione e torto, quando guardano il male e non il bene ancora della natura, il deterioramento e non il perfezionamento delle scienze e delle azioni degli uomini; e quindi veggono il regresso come legge universale. Imperocchè tutto ciò che nasce, muore: gli stati, gl' istituti periscono come gli animali e le piante; e però le opere dell' arte come quelle della natura. La barbarie e la corruttela, che sono la sofistica e la malattia del vivere sociale, danno luogo ai vizii e ai delitti degli uomini, e si accrescono di giorno in giorno, e influiscono eziandio sulla natura esteriore; tanto che conchiudono che il mondo peggiorando invecchia. Ma i progressisti e i regressisti si accordono insieme, ogni qualvolta si dialettizzano considerando il male di costa al bene, e non separato, come ancora la potenza coll' atto, la quiete col moto, e la mimesi congiunta e non separata dalla metessi. La quiete e la potenza sono il principio conservativo, e rappresentano l' involuzione delle cose; laddove l' atto e il moto sono il principio progressivo, e quindi rendono immagine dell' evoluzione delle cose. I due principii uniti costituiscono la perfezione del mondo: separati la sua distruzione; imperocchè la stasi sola è morte, perchè la vita consiste nel moto; il moto solo è anche morte, perchè il moto, se non è regolato, è dissoluzione e quindi precipizio. Di qui nascono due leggi, che conciliano il progresso col regresso; 1° il progresso è nella metessi, il regresso è nella mimesi; 2° il progresso è nel tutto, cioè nell'universo il regresso è nelle parti, cioè nei mondi speciali. Così l' individuo invecchia e perisce, ma si rinnovella in un' altro individuo colla generazione; e frattanto la specie non perisce, anzi si va ampliando, e se perisce, sottentrano nuove specie più

perfette; sicchè la morte in ogni caso è via a nuova vita. Dalle quali dottrine si raccoglie 1° ciò che vi ha di savio nella dottrina del progresso è il dinamismo; la cui mercè il progresso disimpegna un doppio officio, l' uno intrinseco e essenziale, e consiste nell' aumentare sempre più il bene, e l' altro estrinseco e accidentale, e consiste nel distruggere o menomare il male per quanto fia possibile: 2° la dottrina del progresso non si dee separare da quella del regresso. Imperocchè il progresso è del mondo e dell' uomo, in quanto vengono dalla causa prima: il regresso è loro proprio, in quanto sono cause seconde. Oggi giorno non si fa caso che del progresso e si dimentica la legge della stabilità, la quale è tanto reale nella natura universale quanto quella del progresso; e la presuppone nè più nè meno che il moto la quiete, l' atto la potenza.

Art. 3.

Dell' accordo della dottrina del caso e del fato, della fortuna e del destino, dell' accidente e della necessità.

1. La stessa dialettica della natura, che mette radice nel primo principio e ultimo fine di tutte cose, e spiega la colleganza dei mezzi che s' intrecciano col principio e col fine supremo, è dessa ancora la legge universale che accorda insieme la dottrina del caso, della fortuna, dell'accidente, che sono l'opposto del fato, del destino e della necessità. Dall' una parte il caso, la fortnna, l' accidente esprimono l' arbitrio e il capriccio della natura; imperocchè vi sono, per così dire, infinite varietà, accidentalità e anomalie che avvengono nel seno della natura, e non derivano dalle sue leggi particolarmente considerate. Ma tali varietà, e anomalie, dice il Gioberti, sono arbitrarie solo in senso relativo, non assoluto. Conciosiachè sono arbitrarie verso le leggi speciali, abbraccianti gli esseri a cui si riferiscono; ma non sono arbitrarie verso le leggi più alte, e verso quella legge prima e universale che abbraccia tutte le leggi, cioè verso la metessi della natura. Di qui è, che le eccezioni, le anomalie, le mostruosità, cioè le irregolarità di ogni genere vanno scemando graduatamente, a misura che allarga la conoscenza dei fatti e delle leggi della natura e si aggran-

disce il campo della osservazione, e in fine cesseranno affatto; poichè l'irregolare non è e non apparisce tale se non verso un'ordine particolare e non già verso l'ordine universale. Su ciò si fonda il calcolo dei probabili; il quale consiste a trovare la regola invariabile e universale in mezzo alle irregolarità e variazioni particolari. Per tal modo si vede come l'arbitrio della natura, il quale apparisce nelle variazioni particolari, cioè nella mimesi, si accorda dialetticamente colla legge universale consistente nella metessi, che è una partecipazione finita dell'Idea. Il modo poi, con cui l'arbitrio della natura si accorda colla sua necessità e legge universale, è sottosopra simile a quello, con cui l'arbitrio dell'individuo creato si accorda coll'infallibile efficacia dell'atto creativo e della provvidenza.

2. Dall'altra parte egli è da sapere secondo lo stesso Gioberti, che il caso, la fortuna, la sorte, l'accidente esprimono pure il sovrintelligibile e il sovrannaturale del governo della provvidenza divina nella successione e nell'intreccio dei fatti mondani. Imperocchè l'intelligibile dei fatti è la loro ragione o legge naturale: or quando noi non ravvisiamo nè legge nè ragione naturale in alcuno di essi fatti, allora il sovrintelligibile e il sovrannaturale sottentra all'intelligibile e al naturale. Imperocchè i fatti che avvengono in natura non sono isolati, ma connessi fra loro per forma che hanno sempre una ragione e una legge, altrimenti non avrebbero senso alcuno: ora la ragione di taluni fatti spesse fiate ci torna occulta e inescogitabile. Ma questa ragione occulta o è naturale, e allora mette radice nella metessi della natura, come abbiamo detto di sopra, o pure è sovrannaturale, e allora mette fondo nell'atto creativo, cioè nella provvidenza divina. La quale dai Gentili venne appellata fortuna o con altri nomi; perchè essi coll'ignoranza dell'atto creativo, ignorando l'origine e il fine, la cosmogonia e la palingenesia dell'universo, non potevano conoscere se non imperfettamente la ragione occulta e la tela universale dei fatti mondani; quindi il loro pessimismo e la disperanza delle cose mondane più o meno grande di Platone, di Aristotile e degli Stoici. Ma la fortuna dei Cristiani all'incontro è la provvidenza; perchè anche dove essi non colgono la ragione, sanno che ci è, poichè deducono la ragione dei fatti particolari dal fatto universale della creazione, la quale sostiene, conserva e dirige al

proprio fine le sue fatture; quindi l'ottimismo cristiano e la cristiana speranza.

3. Gli uomini sogliono attribuire alla fortuna gli eventi di cui ignorano la cagione; quindi ne fanno un'essere fittizio e immaginario, il quale si contrappone alla metessi come legge naturale, e alla provvidenza divina come legge sovrannaturale di taluni fatti che avvengono in natura. La fortuna adunque secondo costoro, *è il principio ignoto di una mimesi che non risponde ad alcuna idea o legge universale;* quindi si vede che il valore del concetto di fortuna è solo relativo alla nostra ignoranza. La fortuna nel paganesimo avea un regno più esteso che oggi; poichè allora era maggiore l'ignoranza delle leggi generali così nel mondo morale come nel mondo corporeo. Ora la giurisdizione della fortuna è sempre in proporzione contraria a quella della scienza; tanto che presso i moderni essendosi ampliato il regno della legge, cioè dell'Idea e della provvidenza, quello della fortuna si è ristretto. Senonchè, siccome la nostra ignoranza, benchè scemata, non è distrutta, così il concetto e il vocabolo di fortuna hanno luogo anche nel cristianesimo; onde Dante ammise pure il genio della fortuna e lo distinse dalla provvidenza. Ma la fortuna dei Cristiani è diversa dalla pagana, siccome si è detto di sopra. Per i pagani la fortuna esprimeva o il fato cioè una causa cieca, che si chiamava ancora destino e necessità; o pure l'accidente, cioè la mancanza di ogni cagione, che importa la negazione scettica del principio di causalità. Per i Cristiani all'incontro la fortuna esprime una legge divina che ci è ignota; onde la distinguono dalla provvidenza solo in quanto attribuiscono a questa gli eventi di cui conoscono l'idea governatrice, e a quella gli eventi di cui non possono conoscere la ragione.

4. Per la qual cosa egli è forza conchiudere dalle dottrine esposte finora, che il Cosmo come metessi universale muovè dall'Ente per via di creazione, e tende all'Ente per via di ricreazione; il che spiega l'origine e il ritorno dell'esistente all'Ente senza immedesimazione sostanziale, poichè il secondo ciclo dee rispondere alla natura del primo. La metessi cosmica poi sotto l'azione della causa prima è da riguardarsi nell'atto iniziale e nell'atto compiuto; tra i quali tramezza la mimesi cosmica. L'atto iniziale e l'atto compiuto sono intelligibili, e l'uno è riferibile alla metessi po-

tenziale, e l'altro alla metessi finale; laddove il sensibile, il cui compimento si ravvisa nell'individuo cosmico è da riferirsi alla mimesi. La mimesi percorre tre gradi, e quindi è triplice, cioè iniziale, media e finale. La prima manifesta la nascita dell'individuo dal genere e dalla specie: l'ultima esprime la morte dell'individuo, cioè il suo ritorno al genere; la seconda poi rivela la vita dell'individuo consistente nel moto. Le quali dottrine ci manifestano il doppio ciclo generativo della forza cosmica che s'intreccia col doppio ciclo creativo dell'Ente; e quindi ci spiegano la evoluzione della cosmogonia e della palingenesia dell'universo: l'una che tramuta l'intelligibile (metessi) in sensibile (mimesi); l'altra che converte il sensibile in intelligibile e il senziente in intelligente; e questo sarà il *nuovo cielo*, e la *nuova terra*, a cui accenna la Bibbia.

PSICOLOGIA

PARTE GENERALE

1. La psicologia, come suona la stessa parola di greca origine, significa la conoscenza discorsiva dello spirito umano, il quale non è concepibile senza l'uomo, creato da Dio a sua immagine e somiglianza. Di che si raccoglie che l'uomo, rispetto a Dio creatore, è come il soggetto dinanzi all'oggetto; e quindi è doppio l'ufficio della psicologia nel discorrere dell'uomo, l'uno generale, l'altro speciale: il primo è di determinare il soggetto mediante l'oggetto; e il secondo è di classificare il soggetto mediante l'oggetto. Cominciamo dal primo. L'Idea e l'individuo creato sono nell'ordine attuale della cognizione umana i due estremi della realtà universale. L'Idea, perchè eterna e perfettissima, esclude da sè ogni distinzione di potenza e di atto; quindi è dessa atto puro e si appartiene all'ordine dell'Ente. Nell'or-

dine poi dell' esistente havvi la distinzione di potenza e di atto; la potenza precede, e l'atto segue e lo compie: ora l'atto è l'individuo, come la potenza è il genere; l'individuo adunque è nell' ordine attuale delle cose la cima dell' esistente. L' individuo è la determinazione del genere e della specie; poichè il genere si determina nella specie, come la specie si determina negl' individui; quindi l'individuo è quello, in cui più risalta la concretezza metessica della natura. Così tra gl' individui della terra quelli più risentiti sono le piante, e gli animali; le une, come semplici corpi organici più o meno perfetti; gli altri, come corpi organici sensienti e moventi. Tra il genere, la specie e l' individuo corre un vincolo reale positivo, per forma che la metessi cosmica è la causa seconda e strumentale dell' Idea creatrice nella produzione della mimesi, cioè dell' individuo; sicchè l'individuo è congiunto colla specie e col genere, perchè ne trae la sua vita. Ma tra gl' individui della natura sensibile havvi l' uomo, il quale è l' individuo il più nobile e il più perfetto, e quindi siede principe nella gerarchia degli esseri creati. L' uomo è l' individuo il più perfetto, poichè è desso di più personale e parlante, cioè dotato d' intelligenza e libertà col dono mirabile della parola.

2. Dalle quali dottrine si raccoglie, che sebbene tutti gli individui hanno una parentela colla natura, cioè colla metessi cosmica, e quindi coll' Idea creatrice; pure la parentela dell' uomo è maggiore, perchè, oltre all' unità metessica, cui partecipa ad una cogli altri individui, essa si fonda sulla parentela dell' intelligente coll' intelligibile. Ma questa parentela si trova nell' uomo soltanto in germe; e quindi è d' uopo che l' uso e l' educazione la svolgano e maturino, perchè egli, come intelligente, possa cogliere l' intelligibile, cioè penetrare a' traverso la corteccia sensata la metessi cosmica, in cui risiede sostanzialmente il principio della comune cognizione. Il che egli fa in due modi, cioè colla poesia e colla scienza; e con due facoltà, cioè coll' immaginativa e colla ragione. La scienza coglie in proprio l' intelligibile, e quindi la metessi; il che costituisce l' apice di quella congiunzione, che aver possiamo quaggiù delle cose, che ci circondano. Onde si dice che il savio interroga la natura; e che questa gli risponda e soddisfaccia alle sue dimande, benchè facciasi talvolta pregare con iterate istanze; perchè in effetto tra l' intelligente e l' intelli-

gibile corre un dialogo espressivo di quella società che li lega insieme. La poesia poi non ispoglia la natura della sua veste sensibile; ma l'anima e la ravviva, personificandone tutte le parti, e così idoleggia l'intelligibile colle sue finzioni. Or siccome la scienza e la poesia sono gratuite, e presuppongono uguaglianza e indipendenza fra l'uomo e la natura; così danno luogo a una società equa e legittima fra le due parti. Quindi è, che l'uomo metessicamente è identico alla natura; la quale mimeticamente gli è madre, sorella e sposa: madre, perchè egli nasce e vive nel suo seno, è da lei nutricato, e fu in origine generato da lei, cioè dalla terra: sorella, perchè lo spirito e la natura emersero ad un parto dall'atto creativo; sposa, perchè mediante il connubio dell'ingegno umano e della parola naturale e artificiale si creano i miracoli delle scienze, delle lettere, delle arti e della polizia.

3. Ma se l'uomo è dotato di tanta nobiltà, ed è capace di tante maraviglie, bisogna quindi conoscere l'uomo: ora conoscere l'uomo importa avere la piena idea di noi stessi; il che non è dato all'uomo, ma a Dio. Imperocchè Iddio solo possiede la perfetta coscienza dell'uomo, poichè egli solo n'è il creatore; e come tale compenetra appieno la sua natura e la sua essenza. Ecco difatti come Jone poeta citato da Plutarco parla del precetto delfico e socratico: *conosci te stesso non è gran parola, ma tal cosa che Giove solo la conosce*; il che vuol dire che Dio solo ha perfetta coscienza dell'uomo, perchè ha piena conoscenza del Logo, che è l'idea tipica dell'uomo. Dal che risulta che lo spirito umano per acquistare la vera cognizione dell'uomo, ch'è una copia creata, dee mirare nel suo originale contenuto nel seno del Logo divino; poichè la cognizione di sè non si può avere senza l'idea di sè, nè l'idea di sè senza l'Idea creatrice. Ma anche questa cognizione non può essere che approssimativa; imperocchè sebbene la cosa si conosca in sè stessa, tenendo l'occhio della mente intento all'idea tipica dell'uomo; pure tal conoscenza è inadequata, perchè tra l'Idea e la copia creata corre un intervallo infinito. Ciò non ostante, mediante questo processo solamente, possiamo noi acquistare, per quanto è dato a noi, la vera conoscenza dell'uomo. Imperocchè il *conosci te stesso* costituisce lo studio dell'uomo: ma non nel senso dei moderni, i quali l'intendono

psicologicamente e cartesianamente, ma bensì nel senso socratico e platonico; il che vuol dire, conosci te stesso *nell'Idea, in Dio, nel Logo*, cioè studia nel Logo principalmente te stesso, e il resto in ordine alla tua vita intellettuale e morale. E ciò è tanto vero che quando lo studio dell' uomo non si fa prima in Dio, cioè nel suo tipo, e poi in sè stesso, che n'è la copia, ma si fa nel senso opposto, cioè alla maniera cartesiana, non solo non ci fa acquistare la vera idea dell' uomo, ma tale studio è contrario alla religione, alla morale, alla politica, all' estetica e alla stessa filosofia. È contrario alla religione, poichè l'uomo trova in sè l'ateismo o un Dio panteistico, come fanno i Germani: alla morale, poichè l'uomo trova in sè l'egoismo e non la legge morale: alla politica, poichè l'uomo trova in sè la forza non il diritto: all'estetica, poichè l'uomo trova in sè il piacevole non il bello: alla stessa filosofia, poichè l'uomo trova in sè il sensibile non l'intelligibile, il fatto non l'Idea.

4. Adunque lo studio dell' uomo dee farsi ontologicamente, e non psicologicamente; nè a ciò si oppone quel che osservano in contrario i psicologisti, che l'uomo in tutte le sue fatture, come a dire scienza, poesia, arte, politica e via discorrendo, copia sè stesso. Imperocchè essi non badano, che l'uomo, copiando sè stesso, copia una cosa superiore a sè stesso, cioè l'idea che ha di sè stesso; la quale è divina e a lui superiore: egli è in tal senso che il *nosce te ipsum* di Apolline e di Socrate esprimeva un vero ontologismo. Quindi è, che lo spirito, ritraendo sè come metessi, ritrae l'Idea, la quale è l'archetipo della metessi. E poichè la metessi parziale dello spirito umano è connessa colla metessi universale della natura, così lo spirito, copiando l'idea di sè, copia non solo sè, ma ancora la natura; onde l'arte è spesso una imitazione di natura. E infine lo spirito umano, copiando sè e la natura nel tipo comune e divino dell' Idea, copia Dio; il modello adunque dello spirito non è esso spirito, ma è infinitamente dissimile a esso spirito. Se non che, siccome lo spirito afferra l'idea dissimile, ma modificata dai proprii limiti, e resa in un certo modo simile a sè stesso mediante la parola, con cui l'afferra finitamente e imperfettamente; così per tal modo il psicologismo si marita

coll' ontologismo, ed è questa la sola conciliazione dialettica che possono avere questi due sistemi.

5. Dalle dottrine esposte finora si raccoglie che noi possiamo avere dell' uomo non un' idea perfetta, ma soltanto una conoscenza approssimativa, ontologicamente e non psicologicamente acquisita. Secondo la quale nozione egli è forza affermare che l' uomo non è lo spirito, nè il corpo esclusivamente, ma è bensì la relazione dell' uno coll' altro ; e questa relazione costituisce l' essenza reale dell'uomo, in cui si fonda la sua essenza razionale come l' astratto sul concreto. Di qui è che l' uomo è quel punto indiviso, in cui il fisico e il morale si neutralizzano, e formano una sola unità concreta e sostanziale, cioè la persona umana. I sistemi dei filosofi sul commercio dell' anima col corpo si fondano in una idea falsa ; la quale si è che l' uomo ; come sostanza, è una dualità e non un' unità. I filosofi adunque invece di cercare come l' anima sia in commercio col corpo, cioè come la dualità si unizzi, dovrebbero cercare come l' unità dell' uomo si dualizzi nelle sue due sostanze dello spirito e del corpo, e così troverebbero il modo di risolvere il problema. L' unione dell' anima col corpo nell' unità personale è un dialettismo ; quindi il commercio fra le due sostanze è un' armonia dialettica, poichè l' anima e il corpo sono i due sessi della persona, come l' idea e la parola, l' intelligibile e il sensibile riguardo alla cognizione. E le stesse facoltà varie dello spirito sono unioni sessuali e dialettiche, come l'intuito e la riflessione, la ragione e l' arbitrio, e via discorrendo; onde il Leibniz inventò la frase dell' *armonia prestabilita*. Ora il vincolo fra l'anima e il corpo è dialettico, e consiste nell'atto creativo o generativo: poichè l'anima crea il corpo, come la metessi crea la mimesi, e n' è il principio della vita. Di qui è ancora, che l' uomo è prima di tutto una unità ; e la dualità non viene che appresso, rispetto al nostro modo d' intendere; ora tale unità è la relazione, la quale è, per così dire, più reale dei suoi termini, perchè mette fondo nella psiche cosmica degli antichi, che è la metessi universale. Imperocchè l' unità concreta e metessica, dice il Gioberti, è appunto l' ipostasi o persona, e a noi si rappresenta come una relazione ; perchè è il sustrato concreto della relazione corrente fra più nature formanti l' individuo, come fra l' anima e il corpo nell' uomo. Ma

tale relazione, essendo la metessi, non è una cosa astratta e fantastica, ma concreta, reale e positiva, come si è detto di sopra; e i termini di essa non sono che una semplice attinenza, che la limitano, poichè termini e limiti sono sinonimi; sicchè nell' uomo l' anima e il corpo non fanno che determinare l' unità della persona, la quale è metessica. L' unità metessica di tutti gli esseri, senza scapito delle individualità loro ci è adombrata dalla natura del pensiero umano; il quale è uno e moltiplice, come è chiaro nella percezione, nel giudizio, nel raziocinio, nelle fatture dell' immaginazione, e via discorrendo. Or siccome la metessi universale consiste appunto nella mentalità pura delle cose; così si capisce sufficientemente come l' unità dà luogo per via di generazione alla varietà delle nature e degli individui, e come l' unificazione e l' individuazione, senza scapito della loro distinzione, insieme si comporranno nella palingenesia. Molti dogmi del Cristianesimo, dice il Gioberti, presuppongono la metessi cosmica. Tali sono la trasfusione del peccato originale, l' incarnazione di Cristo; nella metessi si fonda l' unità della Chiesa, la congiunzione fra i militanti, i purganti, i trionfanti, la comunione dei santi, e così parecchi altri ancora.

6. Ora essendosi di sopra determinata l' unità dell' uomo, come reale, la quale consiste appunto nella *relazione*, cioè nell' ipostasi o persona, resta nel tempo stesso determinata l' unità dell' uomo, come ideale, la quale riposa nella sua *attività radicale*: imperocchè se una è la sua essenza reale, una è ancora la sua attività radicale. Colla determinazione dell' unità dell' uomo e come reale e come ideale rimane così determinato il soggetto mediante l' oggetto, il che costituisce l' ufficio generale della psicologia. Quindi è, che la psicologia, e quanto all' unità personale, e quanto all' unità di sua attività radicale, è una conseguenza logica della cosmologia e della ontologia. È tale, quanto alla prima qualità, poichè l' individuo umano dipende dalla metessi cosmica come causa seconda e dall' Ente come causa prima: è tale, quanto alla seconda, poichè l' obbietto conoscibile dello spirito umano è il Teo, il cosmo di cui abbiamo fatto parola nel primo, e nelle due prime parti di questo secondo volume; e l' uomo medesimo, come parte dell' universo; quindi è,

che la psicologia si fonda nell' ontologia. Or siccome dal l' unità personale dell' uomo muove la varietà delle sue proprietà; così dall' unità di sua attività radicale scaturisce ancora la varietà delle sue facoltà. Ora la classificazione delle proprietà e delle facoltà umane eseguita mediante l' oggetto rivela il secondo ufficio, cioè il compito speciale della psicologia, secondo il principio ontologico *che il reale determina lo scibile.* A tenore delle quali dottrine tutta quanta la parte speciale della psicologia va divisa in due capitoli; nel primo dei quali si parlerà delle proprietà dell' uomo, e nel secondo delle facoltà dello spirito umano.

PARTE SPECIALE

CAP. I.

DELLE PROPRIETA' DELL' UOMO.

1. Dall' unità personale dell' uomo (la quale è la metessi cosmica, come causa istrumentale in mano della causa prima e creatrice nella produzione dell' individuo umano), nascono le proprietà dell' uomo ; le quali sono in primo luogo di esser forza finita, causa e sostanza seconda, prodotta dalla forza infinita, causa e sostanza prima
via di creazione. Ora l' uomo è una forza finit , per-
rocchè che cosa è la forza finita se non l' ; impe-
duata per via di creazione ? Ma tra le f . idea indivi-
di quelle che escludono una forma orze finite vi ha
sono inaccessibili al senso inter sensitiva , e quindi
le sostanze angeliche che ci ore ed esteriore, tali sono
e vi ha di quelle, che si son note per la rivelazione;
tiva, tali sono le for rivelano sotto una forma sensi-
cupa il primo l ze naturali, tra le quali l' uomo oc-
cosmiche per ogo. Imperocchè noi conosciamo le forze
pagnano mezzo dei fenomeni sensibili, che le accom-
accid , e che hanno verso di quelle le relazioni degli
c enti verso la sostanza , e degli effetti verso le loro
gioni. Così, per esempio, noi conosciamo la forza spirituale dell' animo nostro , mediante la forma sensibile

della coscienza ; le forze organiche e inorganiche della natura, mediante i fenomeni e le impressioni sensate, che ne derivano. Di qui egli è chiaro, che fuori dell' Idea che è lo schietto intelligibile, noi apprendiamo la notizia delle forze cosmiche coll' aiuto delle forme sensibili, che le rivestono. Ora fra le forze cosmiche havvi l' uomo che siede in cima delle altre ; il quale, quanto allo spirito ci si rivela mediante la forma sensibile della coscienza, e quanto al corpo, ci si rivela mediante i fenomini e le forme sensate, che ne derivano. E siccome tutte le forze cosmiche ammettono due stati, cioè il latente e il manifesto, l' uno che rappresenta il mero intelligibile iniziale, la potenza, e la virtù metessica di esplicare le sue potenze implicative, l' altro che rivela l' atto mimetico e sensibile; così l' uomo, come forza, considerato nel secondo aspetto è desso vera causa seconda, in quanto fa e produce i suoi effetti. I quali si rivelano nelle opere dell' ingegno, della volontà, della fantasia estetica, e del corpo ; onde egli, dopo Dio ch' è la causa prima, è filosofo, moralista, artista, statista e fabbro nel giro delle cose materiali. L' uomo poi, come causa seconda, non solo produce i suoi effetti nel campo della sua vita interiore ed esteriore, ma li sostiene ancora colla sua virtù ; e, in quanto li sostiene, è desso eziandio mera sostanza. Ma è una sostanza seconda e non prima ; imperocchè l' uomo, come sostanza, sostiene certo quegli effetti che produce come causa: ora come causa produce modificazioni e non sostanze, dunque anche come sostanza sostiene solo modificazioni, che sono le forme o specie delle sostanze. E questo è proprio il carattere della sostanza seconda per cui si distingue essenzialmente dalla causa prima, la quale sostiene ciò che produce ; e il produrre delle sostanze è privilegio incomunicabile del Creatore.

2. Ma havvi di più, che siccome l' uomo è l' unità della persona nella dualità del corpo e dello spirito ; così è desso *corporeo* e *spirituale*. Il corpo umano non è solamente un' aggregato di sostanze e di elementi semplici, come per esempio, un minerale ; ma è un composto di parti organiche, che compongono un tutto armonico ; ma questo organismo non è simile a quello delle piante, nè simile a quello dei bruti, ma più perfetto di gran lunga, poichè, essendo una parte integrale della persona umana, le sue

funzioni sono destinate dalla natura a scopi più nobili e più perfetti. Il corpo umano è reale e non fantastico; e la sua realtà si fonda sulla realtà delle forze e delle sostanze, donde esse emerge come aggregato sensibile e mimetico; e come tale ammette la triplice dimensione di lunghezza, larghezza e profondità. Ora se reale è l'esistenza delle forze e delle sostanze, in quanto producono effetti reali, egli è chiaro che il corpo umano è reale e non fantastico; nè le qualità accidentali del corpo umano si possono concepire e sussistere senza la sostanza cui sono inerenti, come il numero non si può concepire nè sussistere senza l'unità, da cui riceve l'origine. Ma se il corpo umano, rispetto alle sue qualità accidentali, è capace di accrescimento e di diminuzione, perchè dotato di estensione, non è certo tale rispetto alla sua essenza reale; la quale, come metessica, *consistit in indivisibili et non suscipit magis et minus*, come osserva Vico coi buoni Scolastici del medio evo. Ora l'essenza reale del corpo umano, come di ogni altro corpo, venne dai filosofi antichi profondamente appellata *punctum*, in quanto sostiene l'esteso, il composto e il divisibile; e si disse *momentum*, in quanto ne sostiene il moto. Quindi è, che il corpo umano, al pari di ogni altro corpo, è dotato di certe proprietà fenomeniche, che si appellano qualità sensibili; le quali sono *l'estensione*, che costa di parti poste l'una fuori l'altra; *la impenetrabilità*, che importa la qualità di escludere ogni altro corpo dallo stesso luogo; *l'inerzia*, che significa la potenza del corpo di resistere all'urto di un'altro corpo per fargli cambiare posizione; e così via discorrendo: ma tutte queste proprietà non ne costituiscono l'essenza, la quale riposa nella metessi cosmica degli antichi.

3. L'uomo non è solo corpo, ma ancora spirito; e la spiritualità dell'uomo si rivela nell' *Io intelligente e libero*, che costituisce il *me* pensante, secondo il linguaggio dei Tedeschi. Ora lo spirito umano, al parere dei filosofi, non è solo una sostanza semplice, in quanto esclude ogni composizione materiale, ma è di più una sostanza sensiente intelligente e liberamente attiva; poichè esprime l'essenza della metessi trapassata allo stato mimetico il più perfetto che si ha nel suo esplicamento. Il che vien fatto chiaro dal senso ideologico delle due voci *animo* e *anima*, che manifestano i diversi gradi dello spirito umano nei suoi svi-

luppamenti; e però le due voci così in italiano come in latino non sono sinonimi. Imperocchè l'anima, dice il Gioberti, esprime il principio vitale e sensiente; onde si usa dai filosofi riguardo alle bestie non meno che agli uomini; laddove l'animo è proprio dell'uomo, perchè importa la virtù razionale. Ora si noti che il corpo delle due voci è lo stesso, e che la loro differenza consiste soltanto nell'uscita espressiva del genere; il quale è mascolino nel secondo, e femminino nel primo vocabolo. Il che, secondo il Gioberti, non si dee credere fatto a caso; poichè poche cose, o meglio niuna cosa succede a caso nella struttura originale delle lingue. Che perciò si dee dire che la medesimezza sostanziale delle dette due voci indica la medesimezza sostanziale degli oggetti significati, in quanto entrambi sono un grado di esplicazione e di attuazione di una sola potenza, cioè della metessi psichica; e che la diversità accidentale della desinenza accenna a un divario nel grado di sviluppamento. Imperocchè l'essenza della metessi è la mentalità pura, la quale, a mano a mano che si va esplicando, diventa forza meccanica, fisica, chimica, vegetativa, istintiva, animale, e infine ragionevole: nel quale stato lo spirito umano si sforza per divenire di bel nuovo mente pura, facendo ritorno alla metessi. Quindi è, che ciascuna delle suddette forze è certo distinta essenzialmente dalle altre; ma la distinzione non consiste nella potenza sostanziale e metessica, ma solo nel grado dell'esplicamento. Ora l'animo esprime una esplicazione più perfetta della voce anima; ed è più perfetta, perchè in essa la potenza primitiva è più attuata; laddove la parola *mente* manifesta lo stato metessico e puro dello spirito umano. Dall'altra parte egli è da sapere che la maschiezza è una attuazione più compiuta e matura della femminilità, la quale tiene più della semplice potenza: ecco la ragione, per cui il vocabolo significativo del principio ragionevole dello spirito umano è mascolino, e quello che ne esprime il principio sensitivo è femminino.

4. Ora, ciò posto, egli riesce agevole conoscere che cosa s'intenda dai filosofi per sostanza spirituale. Imperocchè quella sostanza si dice spirituale, la quale è insieme sensiente, intelligente e liberamente attiva: ora tale è la natura dell'animo umano; dunque l'animo umano è una sostanza spirituale; la quale è un'altra parte integrale della per-

sona umana. È infatti egli è cosa da non potersi richiamare in dubbio, salvochè da uno scettico assoluto, che la persona umana tra le tante sue operazioni vi hanno talune come principali, e queste sono le seguenti; cioè che essa sente ed ha la coscienza dei suoi sentimenti e delle sue sensazioni; intende ed ha coscienza delle sue intellezioni; giudica ed ha coscienza dei suoi giudizii; ragiona ed ha coscienza dell' organismo dei veri; vuole ed ha coscienza delle sue volizioni, e così via discorrendo. Ora gli atti suppongono la potenza, poichè l' atto primo non è che una potenza iniziale, come l' atto compiuto è la potenza esplicata; dunque se la persona umana sente, intende, giudica, ragiona e delibera, ha perciò la potenza o facoltà di sentire, intendere, giudicare, ragionare e volere; nella sintesi delle quali facoltà riposa precisamente il concetto della sostanza spirituale, secondo l' intendimento dei filosofi. Ora egli ripugna che le suddette operazioni semplicissime della persona umana si facciano pel corpo, poichè ripugna che la materia pensi, giudichi, ragioni, e deliberi, dunque si fanno per mezzo dell' anima, e quindi l' anima umana è una sostanza spirituale.

5. Ma perchè Iddio volle che l' uomo fosse la sintesi del corpo e dello spirito? il volle, perchè l' uomo mediante lo spirito, e l' esercizio delle sue facoltà fosse stato in grado di conoscere e conseguire, operando secondo i dettati della legge eterna, lo scopo supremo per cui venne creato da lui: il quale scopo dimostra ancora la immortalità della persona umana. Molti sono gli argomenti onde i filosofi si sforzano dimostrare l' immortalità dell' anima; ma non tutti feriscono egualmente nel bersaglio. La immortalità dell' anima e quindi della persona umana vien provata, dice il Gioberti, da due cose 1° dalla teleologia del universo, di cui fa parte l' uomo; 2° dalla perennità dell' esistenza. E imprima lo scopo ultimo del mondo è il ritorno dell' esistente all' Ente, non per immedesimarsi con lui, secondo i panteisti, ma per godere, quanto all' uomo, di una beatitudine eterna come frutto di sua virtù terrestre. Ora l'uomo è la cima degli esistenti, è il sovrano della terra, e il microcosmo della natura universale, perchè, come in compendio, l' abbraccia tutta in sè e la contiene. Quindi è, che cessando il fine dell'uomo cesserebbe ancora il fine dell' universo; ora il fine

dell' uomo verrebbe meno, ogni qualvolta lo spirito umano non fosse immortale, spegnendosi il pensiero di lui; e quindi verrebbe meno ancora il fine del mondo. Ma poichè il pensiero umano è immortale, come è immortale la virtù, ogni qualvolta il vero e il bene obbiettivo ed eterno abbiano acceso la scintilla dell' ingegno e la face dell' amore divino nello spirito dell' uomo; quindi seguita, che lo spirito umano non può non essere immortale, perchè la scienza e la virtù non morranno mai. E infatti la scienza pare perdersi quando non ci pensiamo; ma il fatto della memoria mostra che ella dura tuttavia, anche quando non apparisce. Così ancora l' atto virtuoso è di sua natura passaggiero, ma l' abito di esso dura sempre, anche quando talvolta non apparisca; poichè la ragion del merito, che si collega colla beatitudine, dimostra che la virtù non passa, mà resta per cagion dello scopo eterno. Adunque, perchè l' interiorità dello spirito ci mostra che gli acquisti della scienza e della virtù restano, anche quando paiono smarrirsi; perciò la sua vita è immortale, perchè la immortalità dell' uomo è una ricordanza perenne. La seconda pruova dell' immortalità dell' anima si deduce dalla perennità dell' esistenza. La quale come dicemmo in Cosmologia, passa per due stati successivi: l' uno occulto, interiore, sovrasensibile, l' altro manifesto, esteriore, parvente; e quindi possiede una doppia vita, l' una metessica e intelligibile, l' altra mimetica e fenomenica.

6. A queste due specie di vita corrispondono due sorti di fine; il cronologico o mimetico, e il logico o metessico; il primo è un' annullamento, una distruzione dell'esistenza, cioè la morte dei viventi; il secondo è il compimento dell'esistenza, val quanto dire la perennità della sua vita. Ora la morte è propria dello stato mimetico, e l' immortalità dello stato metessico dell' esistenza. Imperocchè la morte, essendo il risultato del conflitto il quale è essenzialmente mimetico, esprime il trionfo del sensibile sull' intelligibile; laddove la immortalità, essendo un' armonia propria della metessi, esprime il trionfo dell' intelligibile sul sensibile. Quindi è, che la vita mimetica dell' esistenza è passaggiera, e finisce colla morte degl' individui; ma la vita metessica dell' esistenza è continua e permanente, perchè rivela la immortalità della specie e del genere in

natura. Dalle quali dottrine egli è chiaro, che se il mondo, di cui è parte la persona umana, è immortale quanto allo stato metessico, non può non essere immortale eziandio l'uomo, che è la cima degli esistenti, e quanto al corpo, e quanto allo spirito.

CAP. II.

DELLE FACOLTA' DELLO SPIRITO UMANO.

1. Dall' unità dell' attività radicale dello spirito umano (la quale è la metessi psichica derivante dalla metessi cosmica, cioè la mentalità pura che forma l' egimonia dell' anima) scaturisce, come dalla propria fonte, la varietà delle facoltà dello spirito; le quali, intrecciandosi insieme, costituiscono un' armonia psicologica determinata dalla realtà ontologica degli obbietti corrispondenti, poichè il reale determina lo scibile, come dicemmo altrove. Ora la realtà obbiettiva è di una doppia specie, cioè assoluta e relativa, infinita e finita, valquantodire il Teo e il cosmo, di cui fa parte l' uomo. E siccome il Teo ci presenta un doppio lato, l' uno chiaro l' altro oscuro, cioè il sovrintelligibile e l' intelligibile assoluto; e il cosmo contiene ancora un doppio lato, cioè l' intelligibile relativo e il sensibile; così il Teo e il cosmo danno luogo a tre specie di veri, che sono il sovrintelligibile, l' intelligibile e il sensibile, il quale ultimo è un vero impropriamente detto, come avvertimmo altrove. Ora di questi tre veri, i quali nella ragione speculativa s' intrecciano armonicamente tra loro, abbiamo noi tenuto discorso sommariamente nell' Avvertenza e nella Propedeutica, e in modo speciale poi nell' Ontologia, Teologia razionale e Cosmologia della seconda parte della presente Istituzione. Quindi è, che noi dovendo discorrere in questo Capo delle facoltà dello spirito umano, e dovendo determinare e svolgere il soggetto mediante l' oggetto, egli è mestieri mettere in rilievo l' ordine e l' armonia subbiettiva delle facoltà dello spirito in rispondenza dell' ordine e armonia obbiettiva delle realtà corrispondenti.

2. E poichè nell' ordine della realtà il sovrintelligibile precede logicamente l' intelligibile, e questo entra innanzi al sensibile come la causa al suo effetto; così nel giro

dello spirito umano, avendo determinata di sopra l'attività radicale onde germogliano come dal proprio tronco tutte le sue facoltà, resta a parlare in ispecie di ciascuna in particolare. Ma se gli obbietti determinano le facoltà dello spirito; e gli obbietti non hanno solo l'aspetto di *vero*, ma ancora quello di *bene*; perciò le facoltà dello spirito umano sono di una doppia specie, valquantodire *conoscitive* ed *operative*. Le facoltà conoscitive sono la sovrintelligenza, l'intelligenza e la sensibilità; alle quali corrispondono altrettante facoltà operative, che sono il desiderio della beatitudine rispetto alla prima, la volontà rispetto alla seconda, e l'istinto rispetto alla terza facoltà conoscitiva. Ecco l'ordine e l'armonia subbiettiva delle facoltà, che corrisponde all'ordine e armonia dei veri nel giro della realtà. Per la qual cosa a tenore di queste dottrine noi ci faremo a discorrere in altrettanti articoli distinti 1° della sovrintelligenza e del desiderio della beatitudine; 2° dell'intelligenza e della volontà; 3° della sensibilità e dell'istinto.

Art. 1.

Della sovrintelligenza e del desiderio della beatitudine.

1. Nell'Avvertenza preposta alla prima parte di questa Istituzione dimostrammo doversi ritenere, oltre alla realtà del sensibile e dell'intelligibile, eziandio la realtà del sovrintelligibile. Quindi è, che nello spirito umano è da ritenersi, oltre alla sensibilità, che apprende i sensibili, cioè le qualità e gli effetti; e all'intelligenza che percepisce gl'intelligibili, vale a dire l'Ente, le forze, le cause, le sostanze e le innumerevoli relazioni che corrono fra loro, ancora la sovrintelligenza, la quale crede ai sovrintelligibili, cioè alle essenze incognite delle cose. L'essenza reale, per parlare con alcuni scolastici, suona *la quiddità dell'essere*: essa adunque esprime l'entità delle cose in sè stesse, ed è, rispetto a noi, l'*incognita* della cognizione umana, cioè il sovrintelligibile generico che è il mistero universale, fondamento di ogni altro mistero. Ora la realtà dell'essenza è cosa indubitata; imperocchè la nostra mente, passando dai sensibili agl'in-

telligibili, e discorrendo per la lunga schiera di questi, è astretta infine di fermarsi innanzi alla incomprensibilità delle essenze; come colui, che dopo aver percorso un lungo sentiero luminoso, si trova ad un tratto immerso in tenebre profonde. Ma il concetto dell'essenza è di un genere particolare, e si differenzia totalmente dagli altri concetti umani. Ciascuno di questi ci dà per sè stesso una notizia chiara e precisa; e l'oscurità e l'indeterminazione, che ci si può trovare, nasce dalla relazione di esso concetto con altre idee di genere diverso. All'incontro, la nozione dell'essenza è, per così dire, *la cognizione di una incognita*, e inchiude, dice il Gioberti, una specie di apparente contraddizione. Ma in che modo si acquista la nozione dell'essenza? Si acquista in un modo vago e generalissimo da ciò, che siccome ai sensibili sottostanno gl'intelligibili, così agl'intelligibili sottostà una certa cosa, che non può essere conosciuta determinatamente; come quella che non si può ridurre alla condizione dei sensibili o degl'intelligibili, e che ci apparisce come il complemento dell'idea dell'Ente, vale a dire come un elemento incomprensibile, ma che pur si conosce esser necessario a costituire l'elemento pensabile dell'Ente e delle esistenze. Se non che, posto la realtà delle essenze, ella è cosa singolare, ma vera dice il Gioberti, che in tutta la storia della filosofia, da Pitagora e da Platone insino all'Hegel e al Rosmini, non si è mai atteso a ricercare, se in effetto la mente umana comprenda qualche elemento inintelligibile, la cui realtà sia pure indubitata, e quali sieno le attinenze di questo elemento misterioso colla facoltà conoscitiva e colle altre potenze dello spirito umano.

2. Or quale è la facoltà, per cui apprendiamo la realtà dell'essenza, tuttochè incomprensibile? Non è la sensibilità; poichè l'essenza non è sensibile; non è la ragione, la quale apprende solo gl'intelligibili; e l'essenza, non che essere intelligibile, consiste appunto in ciò, che non può essere intesa dalla nostra attuale facoltà conoscitiva. Adunque se la conoscenza dell'atto rivela la facoltà egli è chiaro, che siccome l'apprensione dell'essenza è la fede istintiva di una incognita, anzichè la intellezione di essa; così la facoltà, che la produce e che può essere considerata piuttosto come un *istinto*, che come un ramo della

facoltà di conoscere, dal Gioberti si appella *sovrintelligenza*. La sovrintelligenza altro non è, che una facoltà naturale dello spirito umano, per cui apprendiamo la realtà del sovrintelligibile in genere. Questa potenza, come ogni altra, ha il suo inizio e compimento, e quindi si rivela nell' atto primo e nell' atto secondo. L' atto primo è l' adesione dello spirito umano alla realtà del sovrintelligibile generico, e dei misteri naturali che ne derivano; e questa adesione dicesi comunemente *fede filosofica*. L' atto secondo poi è l' assenso dello spirito ai sovrintelligibili specifici e particolari, conosciuti per via della rivelazione e definiti dalla chiesa; e questo assenso si appella *fede teologica o religiosa*. Di che seguita, che la sovrintelligenza è una facoltà naturale e sovrannaturale, ma sotto diverso riguardo: è naturale, se si ha l'occhio alla sua radice, cioè all' attività fondamentale dello spirito; è sovrannaturale poi per l' oggetto, a cui mira e che solo può appagarla. Quindi è, che la sovrintelligenza è una facoltà speciale dello spirito umano; e però si distingue dalle altre facoltà dello spirito, le quali sono subbiettive ed obbiettive insieme, in quanto l' obbietto loro concorre ad attuarle. Laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, che si attua senza il concorso del suo obbietto corrispondente; il quale obbietto però le viene porto dalla facoltà medesima in quanto ne ha un presentimento oscuro e indefinito, come dicemmo nell' Avvertenza. Ma in che modo ciò avviene?

3. Questo modo ha dell' arcano; ciò non ostante noi ci faremo a dichiararlo, per quanto sarà dato a noi, tenendo dietro ai principii del Gioberti, il quale è stato il primo a mettere in rilievo questa facoltà speciale dello spirito umano; e che chiamò sovrintelligenza per ragion dell' obbietto sovrintelligibile a cui corrisponde. E imprima egli è da sapere che il sovrintelligibile ha un doppio lato, l' uno obbiettivo l' altro subbiettivo; il primo è l' incomprensibilità dell' oggetto infinito; il secondo è la inettitudine del soggetto a poterlo comprendere; sicchè il concetto del sovrintelligibile risulta da queste due condizioni dell' inescogitabilità obbiettiva, e dell' impotenza subbiettiva insieme congiunte. Le quali due condizioni, onde risulta il concetto del sovrintelligibile, sono inseparabili e connesse fra loro in modo che l' una inchiude l' altra scam-

bievolmente; e, mancando una delle due condizioni, scompare il concetto del sovrintelligibile. Ciò posto, siccome fuori di noi si trova una realtà sovrintelligibile, la quale compare un nulla a rispetto nostro; così in noi havvi la sovrintelligenza, la quale non è semplicemente una impotenza, perchè ci dà il sentimento della nostra incapacità a poterla conoscere; il quale sentimento ci avverte, a questo riguardo, dell' impotenza della nostra ragione. Ora la impotenza della nostra ragione è appunto la condizione subbiettiva del sovrintelligibile, la quale è inseparabile, come si è detto, dalla condizione obbiettiva di sua inescogitabilità. Quindi è, che la sovrintelligenza, apprendendo la impotenza della nostra ragione, apprende la condizione subbiettiva del sovrintelligibile, inseparabile dalla sua condizione obbiettiva, val quanto dire apprende il suo oggetto; ma subbiettivamente, non obbiettivamente, perchè, come tale il sovrintelligibile, è tenebra e non luce innanzi alla sua facoltà corrispondente. Ecco perchè la sovrintelligenza è una facoltà speciale dello spirito umano, e differisce dalle altre facoltà, le quali sono attuate dai loro oggetti posti fuori di noi; laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, perchè viene attuata dal suo oggetto posto dentro di noi, cioè dalla condizione subbiettiva del sovrintelligibile, inseparabile della condizione obbiettiva di sua incomprensibilità. Quindi è, che la sovrintelligenza, come facoltà speciale dello spirito umano, coglie immediatamente la condizione subbiettiva del sovrintelligibile, in quanto ne ha il sentimento, e mediatamente la condizione obbiettiva dello stesso, in quanto ne ha il presentimento; per quella connessione intrinseca che l'una condizione tiene coll' altra, e dalla cui sintesi risulta il concetto del sovrintelligibile, secondochè si è detto di sopra.

4. Ma egli è indubitato, che ogni facoltà conoscitiva e contemplativa dello spirito umano ha una facoltà pratica e operativa, che le corrisponde. Così per esempio, la volontà nell' ordine delle operazioni corrisponde alla ragione, come l' istinto risponde alla sensibilità. Tanto che siccome ogni facoltà apprensiva è fornita del suo oggetto, a cui essa tende, come alla sua mira, così succede lo stesso nelle facoltà operative; sicchè l' istinto aspira al bene sensibile, e la volontà al bene morale, come vedremo in

appresso. Così la sovrintelligenza ha pure per correlativo una facoltà attiva, che, non essendo stata avvertita dal popolo meglio della sua compagna, non ha nome particolare, e può esser chiamata secondo il Gioberti: *desiderio della beatitudine*. Il quale è ben diverso dall' appetito della felicità, che si appartiene all' affetto, e dell' amor di Dio e della virtù, che dipende dalla volontà libera dell uomo. Laddove il desiderio della beatitudine, di cui parliamo, senza avere alcuno oggetto determinato tende a un bene infinito, inimmaginabile e inescogitabile, e inchiude una vera incontentabilità di ogni bene che si possa godere in questa vita, eziandio che accresciuto infinitamente e scevero di ogni male. Il che è stato poco avvertito dagli scrittori pagani e dagl' increduli, ma all' incontro esplicato e messo in luce dagli scrittori cattolici, massime da S. Agostino, con una rara maestria di acume e di eloquenza.

5. Inoltre egli è da notare che sebbene la sovrintelligenza e il desiderio della beatitudine differenziano tra loro, come si è detto; pure convengono insieme in tre punti essenziali. In primo luogo, l'oggetto loro non è chiaro e determinato, ma oscuro, impenetrabile, e più creduto, che pensato o sentito; poichè l' obbietto della sovrintelligenza è il sommo vero, come sovrintelligibile, e l' obbietto del desiderio è il sommo bene, come sovrannaturale. In secondo luogo cotale oggetto non si trova negli ordini presenti, ma nel giro estemporaneo delle cose; quindi è, che la facoltà sovrintelligente e il desiderio suddetto sono piuttosto il bisogno e il presentimento di un oggetto impossibile da ottenere quaggiù, che la possessione di esso. In terzo e ultimo luogo, se si penetra più addentro negli oggetti delle due potenze, si trova che essi ne formano un solo sotto due specie diverse; imperocchè l' essenza reale dell' Ente è insieme quel sommo vero, alla cui contemplazione indarno aspira quaggiù il nostro intelletto, e quel sommo bene, al cui possesso non men vanamente anela quaggiù il nostro cuore.

6. Dalle quali dottrine si raccoglie, che queste due facoltà sono come un anello, che lega la vita presente dell' uomo colla vita futura, e il tempo colla eternità: sono per lui come una specie di pronostico dell' avvenire, e una salda pruova della beata immortalità, che attende gli

animi virtuosi, e loro promette una aumentazione indefinita di scienza e di godimento. Tanto è vero, che Iddio, essenza delle essenze, sommo vero e sommo bene, e ragione intrinseca di ogni esistenza creata, è il solo oggetto proporzionato alla facoltà sovrintelligente, e al desiderio di quella felicità infinita. Perciò il Cristianesimo promette agli uomini la visione di Dio come è in se stesso, e c' insegna che la felicità dei comprensori consisterà nell' intuito e nel possesso compito dell' Ente, mediante la contemplazione e la fruizione dell' essenza divina. E mentre siamo tuttavia su questa terra, Iddio ci fa pregustare in un certo modo quella immensa beatitudine, per quanto la condizione mortale lo comporta. E ciò avviene in prima colla fede, che è la legge sovrannaturale dell' intelletto, rivelandoci *per ispecchio e in enigma*, come dice S. Paolo, alcune verità sovrintelligibili; poscia colla carità, che è la legge sovrannaturale del cuore, inducendoci ad amare Iddio infinitamente col benefizio ineffabile della redenzione; infine colla speranza, la quale supplisce in qualche guisa a ciò che vi ha di manchevole nella fede, e adempie il difetto della nostra carità, sollevandone l' animo a quello stato avvenire, in cui alla fede sottentrerà la visione, e la carità sarà appagata col possesso intimo ed eterno del bene a cui aspira.

Art. 2.

Dell' intelligenza e della volontà.

1. Di sopra dicemmo che l' attività radicale e intrinseca della personalità umana è il fondamento di tutte le facoltà dello spirito umano, ed ha sopra di esse una precedenza logica. Or sebbene questa attività sia una in sè stessa, perchè una è la persona umana di cui costituisce l' essenza; pure, manifestandosi diversamente secondo l' oggetto a cui mira, o il modo con cui l' apprende, apre l' adito a distinguere le varie facoltà o potenze dello spirito umano. Così il divario, che corre fra i sensibili e gl' intelligibili assoluti, fra questi e gl' intelligibili relativi, ci fa distinguere le tre potenze della sensibilità, della ragione e dell' intelletto. Bene inteso però, che le voci di ragione e d' intelletto

si sono qui prese nel senso più usato dal Kant in poi; poichè in appresso presenteremo il vero senso delle due voci secondo il nostro modo d' intendere. Così ancora le varie guise, secondo le quali lo spirito si esercita sugl' intelligibili, ci fanno discernere l'attenzione, la riflessione, il giudizio, il raziocinio, l' astrazione, la memoria, l' immaginativa, e così via discorrendo. E poichè l' attività dello spirito si travaglia non solo sul vero intelligibile e sensibile, ma ancora sul bene e morale e materiale, perciò la volontà umana si distingue dall' istinto. Or siccome nell' animo umano vi sono due stati, l' uno abituale, immanente, continuo, perenne, necessario, l' altro attuale, successivo, discontinuo, passaggiero, contingente; così ciascuno di questi stati abbraccia tutte le facoltà dello spirito, valquantodire che ogni facoltà ha un doppio aspetto, e si esercita in un doppio modo corrispondente a quei due stati.

2. Dalla distinzione di questi due stati dipende il rinnovamento della psicologia; poichè la loro confusione è stata ed è tuttavia la sorgente principale degli errori, che l' hanno viziata fino ad ora, attribuendosi all' uno ciò che è proprio dell' altro. Così per esempio la celebre teoria delle idee innate è vera se si parla del pensiero abituale; falsa se del pensiero attuale. Imperocchè nel pensiero abituale, l' Idea delle idee è innata, perchè non nasce, e non nasce, perchè è dessa sempre presente all' intuito dal momento medesimo che lo crea; sicchè in questo stato dell'animo l'Idea può dirsi piuttosto *congenita*, perchè nasce ad un parto col pensiero. Ma nel pensiero attuale il negozio corre altrimenti, poichè in esso tutte le idee sono acquisite, e sono acquisite perchè si acquistano mediante la riflessione sussidiata dalla parola. Così ancora il fatalismo è vero se si parla dell' attività abituale dello spirito umano; falso, se dell' attività attuale; poichè in quello e non in questo si ravvisa la necessità dell' anima. Lo stesso dee dirsi ancora dell' eudemonismo, cioè dello stato felice dell' uomo su questa terra; il quale è vero se si parla del sentimento abituale: falso, se del sentimento attuale, poichè quello e non questo, essendo l' opera immediata del Creatore, è perfetto. E qui di passaggio si noti che il sentimento fondamentale del Rosmini appartiene appunto allo stato abituale dell' anima. Dalle quali dottrine si raccoglie che lo stato abituale dello spirito umano, essendo la base e la radice dello stato attuale, così

egli è forza distinguere due specie di psicologia: la psicologia prima, che tratta dello stato abituale dello spirito umano ; e la psicologia seconda, che discorre dello stato attuale. E poichè la volontà presuppone la conoscenza di alcuni mezzi e di un fine ; la quale conoscenza arguisce l' intelligenza e quindi il pensiero ; perciò la volontà presuppone il pensiero e non lo costituisce. Dunque il pensiero non può essere l' effetto di una volizione. Dunque l' atto che produce il pensiero non è volitivo, ma anteriore alla volontà. Dunque l' attività che produce l' atto cogitativo è distinta dalla volontà, e la procede. Ora questa attività è identica al pensiero primitivo, immediato e abituale dello spirito; ed è diversa da quella del pensiero secondo, mediato e attuale dello spirito; poichè la prima è diretta, e la seconda è riflessa: la prima è necessaria e la seconda è libera: la prima ha dinanzi un oggetto infinito, ma non ne ha coscienza, perchè non sa di saperlo : la seconda coglie un oggetto infinito, ma finitamente, e ne acquista la coscienza ; e in questa finitezza consiste la sua libertà. Quindi è, che noi, per discorrere ordinatamente della materia del presente articolo, ci faremo a parlare prima dell' intelligenza e poscia della volontà in due paragrafi distinti.

Paragrafo 1.

Dell' intelligenza umana.

1. L' intelligenza dell' uomo è una facoltà, ossia una potenza che ha l' attitudine di cogliere il suo proprio oggetto che è l' intelligibile. Essa, come potenza o forza dell' animo, ha la virtù di esplicarsi in una seguenza di atti, i quali rivelano l' inizio e il compimento di questa potenza: ora l' inizio di questi atti si appella *intuito*, e il compimento si dice *riflessione*. L' intuito , il quale deriva dal verbo *intueri*, che significa *vedere*, *contemplare*, è l' atto primo dell' intelligenza, e si ha come tosto l' Idea si rivela allo spirito umano nel momento medesimo che lo crea ; e la riflessione è il ripiegamento dello spirito sull' oggetto intuìto mediante la parola, per le ragioni esplicate nell' avvertenza della prima parte. Sicchè l' intuito ci rappresenta l' inizio della cognizione umana , la quale si compie e si perfeziona dalla riflessione dello spirito, il quale intuìsce l' oggetto intelligi-

bile e riflette sull' oggetto intuito per acquistarne coscienza; onde l' intuire e il riflettere dello spirito corrisponde al pensare e al ripensare dell'uomo. L'intuito, essendo fatto primo della facoltà d' intendere con cui lo spirito si piega sull' oggetto intelligibile, è desso una attività; or come va che in esso si ravvisa una specie di passività, avvertita non solo dal Gioberti ma ancora da S. Tommaso quando disse: *intelligere est quoddam pati?* Si risponde che l' intuito è l' attività umana prodotta dall' attività divina dell' Idea, e quindi come tale è desso il termine cui riesce l' azione divina: ma in questa specie di passività (la quale è diversissima dalla passività in senso volgare) per rispetto all' atto divino come principio consiste la sua intrinseca attività. Quindi è, che l' attività divina non nuoce all'umana, che anzi la costituisce, perchè la crea per una specie di promozione intellettiva simile a quella promozione fisica veduta dai profondi Scolastici in ordine alla libertà. Perciò nell'intuito immanente dell'Ente intelligibile segue una cosa singolarissima, cioè che l' Ente, operando in noi, noi non operiamo nell' Ente, benchè esso sia l'oggetto della nostra contemplazione. Tanto che l' attività nostra non si esercita su di esso Ente, se non nello stato successivo e riflessivo; perchè in questo stato lo spirito coglie l'Ente non per modo immediato, ma per modo mediato, cioè non in lui, ma in sè medesimo. Difatti, dice il Gioberti, che cosa è intendere? è pensare il pensiero, cioè è il pensiero del pensiero. Ma tal pensiero del pensiero è uno e moltiplice: è uno quando il pensiero si replica su sè stesso; il che ha luogo nel pensiero assoluto di Dio: è moltiplice quando si tratta del pensiero relativo che si piega sull' assoluto; e tale è il pensiero creato nel momento intuitivo. Nella riflessione poi il pensiero creato si ripiega sull' intuito e quindi sull' oggetto intuito, non già direttamente sull' Idea come fa l' intuito; altrimenti il pensiero riflesso non si distinguerebbe dal pensiero diretto.

2. In ordine all' intuito egli è da sapere in primo luogo, che la prospettiva dell' intuito è ben differente da quella della riflessione, come vedremo. Imperocchè l' intuito ci porge tutti i veri ravvolti e raggomitolati insieme per modo che paiono un vero solo; come un gruppo di monti, che veduti di lontano compaiono un monte solo. Sicchè l' intuito, essendo una cognizione virtuale, ci appresenta tutti i veri implicati insieme nel bozzolo della potenza, e non

ancora esplicati e distinti attualmente colla tela della riflessione. Ma siccome a mano a mano che l' uomo si accosta ai monti, la vista educata dal tatto comincia a distinguere come moltitudine ciò che dianzi gli appariva come unità; onde vede là sporgere un colle, qui imboccare una valle, e invece di una superficie piana vede risaltare da pertutto rialti, sporti, burroni, bitorzoli, e via discorrendo; così l'intuito a mano a mano che si trasforma in riflessione, ci rivela la distanza e gl' intervalli che prima non ci apparivano. Imperocchè la riflessione fa nel conoscimento quell'effetto, che la vicinanza degli obbietti nella loro visibile apprensione; sicchè quanto più l' occhio è buono ed esercitato, e quanto la lontananza è minore, tanto meglio gl' intervalli si afferrano, e se ne fa la distinzione. Di qui seguita che l' intuito coglie l' intelligibile tutto unito nell' unità infinita del Logo divino; la quale unità è subbiettiva e obbiettiva. Come subbiettiva nasce dallo spirito umano, e costituisce la *confusione* della cognizione intuitiva; laddove, come obbiettiva, emerge dall' unità del Logo, e quindi è perfettissima e distinta in sommo grado. Viene in appresso la riflessione, la quale sostituendo all' unità della confusione la distinzione e l' unità dell' armonia, percorre due momenti dialettici: nel primo distingue, anzi rompe l' unità dell'Idea, e nel secondo armonizza le parti rotte, serbando però fra loro la distinzione. Di qui si raccoglie pure, che l' intuito è una semplice percezione dell' Idea, non già un giudizio, perchè non include un atto di affermazione e di coscienza. Ma si dirà che nell' intuito lo spirito afferma che *l' Ente è*; dunque vi ha un giudizio. Si risponde che l' affermazione in questo caso è nell' oggetto e non nel soggetto; perchè è l' Ente che, rivelandosi all' intuito, afferma sè stesso, e lo spirito umano è un semplice spettatore; e questo giudizio è la base dell' ontologismo.

3. In secondo luogo egli è da sapere eziandio, che coll' intuito si collega intimamente la *visione ideale*; imperocchè l' intuito, derivando dal verbo *intueri*, che significa *vedere*, *contemplare*, siccome si è detto di sopra, importa precisamente la visione dell' Idea. Due specie di visione sogliono distinguere dai filosofi, cioè la corporea e la spirituale, corrispondenti alla doppia natura dell' uomo, il quale è spirito e corpo. La prima si attua per

mezzo degli organi sensorii, ed ha per obbietto il sensibile; laddove la seconda si attua mediante due facoltà dello spirito, le quali ne sono capaci, cioè la immaginazione e l'intelligenza. Quindi è, che la visione spirituale è ancora duplice, cioè fantastica e intellettuale; quella apprende i fantasmi, che sono il risultato della diversa combinazione degl' intelligibili e dei sensibili, e questa apprende l' Idea, che è l' obbietto proprio dell' intelligenza umana. Ma poichè l' Idea è bilaterale, inquantochè, rispetto allo spirito dell' uomo, ha il lato chiaro e il lato oscuro, valquantodire è intelligibile e sovrintelligibile; così la visione dell' Idea come intelligibile si appella *visione ideale*, e la visione dell' Idea come sovrintelligibile si dice *visione beatifica*. La prima è un fatto della coscienza incontrastabile, come vedremo di qui a poco, il quale si compie dallo spirito negli ordini del tempo; e la seconda si compirà negli ordini dell' eternità *per mezzo del lume della gloria* secondo il linguaggio dei Teologi.

4. L' esistenza della visione ideale torna lo stesso che quella dell' intuito come fatto psicologico; il quale si fonda sull' intima unione dello spirito umano coll' idea. La quale unione intima dello spirito con Dio venne avvertita espressamente da S. Agostino, S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso, dal Malabranche, da Gerdil, e più che ogni altro da Vincenzo Gioberti ai nostri giorni; il quale estende la visione ideale a tutta la formola, cioè all'Ente creatore delle esistenze, e la perfeziona colla teorica della riflessione sussidiata dalla parola rivelata. Questa unione riposa in quel continuo e immanente commercio dello spirito coll' Idea creatrice, consistente in una specie di premozione intellettiva e perenne dalla parte dell' Idea, e in una specie di passività dalla parte dell' anima umana. Imperocchè egli è indubitato, siccome dimostrammo in Ontologia, che l' Idea è causa prima e sostanza prima di tutte le cose create; come causa prima crea nell' uomo la facoltà d' intendere, ed essendo ancora intelligibile crea l' intuito, cioè la visione ideale: come sostanza prima sostiene e la potenza e l' atto d' intendere, e compentra lo spirito intimamente. Quindi è, che il pensiero umano si collega col pensiero divino, come l' effetto colla sua causa, e come la sostanza seconda colla sostanza prima, poichè l' Idea è il principio e il sostegno supremo e perenne dell' intuito, cioè della visione ideale,

Se non che egli è da notare seriamente che il pensiero immediato dello spirito umano non è identico all'Idea intuita, ma se ne distingue sostanzialmente; e in ciò riposa l'errore fondamentale dello Schelling, dell'Hegel e di altri filosofi tedeschi, i quali ne ritengono l'identità. Ma esclusa l'identità, tale unione è la più stretta che si possa trovare nello scibile razionale dello spirito umano. Ora da questa unione intima e immanente dello spirito coll'Idea risulta quell'azion semplicissima di Dio verso lo spirito, che noi abbiamo chiamato di sopra *premozione intellettiva*, e quella specie di passività dello spirito verso di Dio, nella quale riposa la sua intrinseca attività, secondochè dicemmo dianzi; adunque la visione ideale è un fatto psicologico da non potersi richiamare in dubbio.

5. La teorica dell'intuito, e quindi della visione ideale, si compie colla riflessione, mediante la parola, la cui necessità, come principio fattivo del pensiero umano, siccome si è da noi dimostrata altrove, così crediamo cosa superflua ritornarci di nuovo. Se non che in ordine alla parola egli è d'uopo avvertire che siccome l'intuito lega tutti gli uomini all'Idea, cioè al principio e fine di tutte cose; così la riflessione per mezzo della parola lega tutte le anime degli uomini fra di loro e coll'Idea per forma che ne fa un sol tutto; cioè il genere umano. Il pensiero adunque riflesso e parlato è il ligame spirituale dell'uomo coll'uomo nell'unità dell'Idea; laddove la sensibilità, come vedremo, lega l'uomo alla natura, cioè al mezzo che esiste tra il principio e il fine di tutte cose. E siccome senza la parola non vi ha unione fra le intelligenze umane, così senza l'unità della parola non vi ha unità nel genere umano; la parola adunque fa di tutti gli uomini un solo ente, poichè per essa tutte le intelligenze si aggruppano intorno all'Idea. Quindi è, che la parola copulata all'ingegno dell'uomo e all'Idea costituisce la Dialettica universale, e la perfezione del sapere.

6. La riflessione, essendo il ripiegamento dello spirito sovra di sè e quindi sull'intuito, egli è chiaro che muove dal sensibile, cioè da sè per salire all'intelligibile, e quindi replica a rovescio i dati dell'intuito. Nella quale prospettiva si vede bene che siccome l'ordine intuitivo è ontologico, perchè scende da Dio all'uomo, così l'ordine riflessivo è psicologico, perchè risale dall'uomo a Dio. Ma la ri-

flessione non può cogliere l' ordine ontologico, e seguirne il metodo, se non mediante un sensibile che stacchi, per così dire, lo spirito da sè e lo porti di volo nell' intelligibile: ora questo sensibile è la parola, che rende possibile alla riflessione l' ordine ontologico. Ma quando la riflessione muove non dalla parola, ma da sè, o pure dall' intuito come semplice atto dello spirito, allora l' ordine psicologico è inevitabile, e torna all' uomo impossibile riuscire all' Ente. Nel quale secondo caso l' ordine psicologico viene affatto separato dall' ontologico, e il metodo diventa vizioso come quello del Rosmini e di tutti i psicologisti; e la cognizione umana è tutta subbiettiva, trovando nel soggetto il proprio oggetto, e identificando l' uno coll' altro. Ma nel primo caso si accoppia mirabilmente l' ordine ontologico al psicologico, poichè lo spirito si ripiega sull' intuito, il quale è congiunto intimamente coll' Idea, e mediante la parola coglie l' Idea e con essa tutto l' ordine ontologico. Se non che l' intuito coglie l' Idea concreta, perchè uscendo fuori del tempo afferra l' oggetto nella sua immanenza; laddove la riflessione mediante la parola afferra l' oggetto nel tempo, cioè nell' intuito, e quindi coglie l' Idea astratta e non concreta.

7. Dalle quali dottrine si raccoglie che la riflessione umana è doppia, l' una *psicologica*, l' altra *ontologica*: la prima si ha quando lo spirito si ripiega sovra di sè e quindi sull' intuito, come semplice atto dello spirito scompagnato dall' Idea: la seconda poi si ha quando lo spirito si ripiega sull' Idea intuita mediante la parola. La riflessione ontologica è *sintetica* e *deduttiva*, perchè muove dall' unità dell' Idea per andare al moltiplice; laddove la riflessione psicologica è di sua natura *analitica* e *induttiva*, perchè muove dal moltiplice per andare all' uno, venendo meno nel suo cammino, poichè riesce impossibile salire dall' esistente all' Ente senza aver tenuto prima il processo contrario. Ora tenendo l' occhio alla natura dell' intuito e a quella della riflessione egli è facile raccogliere i caratteri proprii dell' uno e dell' altra. L' intuito è perfetto, immanente, identico in tutti, incapace di progresso, e necessario; la riflessione poi è imperfetta, successiva, varia secondo gl' individui, progressiva, e libera. Ma la riflessione differisce ella essenzialmente dall' intuito? Ne differisce certo pel modo, essendo un ripiega-

mento del pensiero sopra sè stesso, e per l'effetto, sostituendo la cognizione distinta alla confusa. La riflessione psicologica si differenzia ella sostanzialmente dall' ontologica? Se ne differenzia certamente pel termine; atteso che l'una non esce dagli ordini subbiettivi dell' animo ripensante, e l'altra abbraccia la sussistenza obbiettiva di esso animo, l'universo e il suo fattore.

8. La riflessione ontologica, essendo un atto secondo dell' intelligenza in ordine all' intuito che n' è l' atto primo, di cui è dessa il compimento, in sè raccoglie una seguenza di atti, i quali non sono che altrettante diverse operazioni dello spirito sull' oggetto intuito; corrispondenti a diverse facoltà dello spirito che s' intrecciano coll' intelligenza, poichè ogni atto suppone la potenza. Adunque la riflessione dello spirito umano secondo le varie guise, onde si esercita sull' intelligibile, investe qualità diverse e disimpegna diversi ufficii che rivelano altrettante facoltà dell'anima; e queste, tra le principali che ci è dato conoscere, sono l' attenzione, il giudizio, il raziocinio, l' astrazione, la memoria, l' immaginativa, e via discorrendo. L' attenzione è l' applicazione del pensiero riflessivo fatta a un oggetto particolare per volta; colla quale lo spirito lo percepisce per apprenderlo, e appresso lo contempla, facendovi sopra seria considerazione. Se non che egli è da notare che l' attenzione differisce pure dalla riflessione e dalla contemplazione, in quanto il suo obbietto è fuori, laddove l' obbietto della riflessione è dentro, e quello della contemplazione è sopra lo spirito. Col giudizio lo spirito riflessivo afferma la relazione degli oggetti intelligibili; e col raziocinio deduce un' intelligibile dall' altro in cui si trovava implicato, e ne afferma ancora il nesso e la relazione; e così lo spirito giudica e ragiona. A proposito della ragione egli è d' uopo avvertire che varie sono le significazioni che i filosofi hanno assegnato a questa parola che corre nella bocca di tutti. Imperocchè havvi di coloro che per ragione intendono una facoltà cieca e meramente istintiva, come fu diffinita in parte dagli Scozzesi e da alcune scuole germaniche; nel quale senso venne rigettata dal dottissimo Mamiani, come dicemmo altrove. Altri sotto questo nome intendono una facoltà scettica nel suo principio, nel suo procedere e nel suo fine, e quindi importa un' esame dubitativo che presuppone la mancanza

di ogni verità. Taluni altri moderni in fine, distinguendo la facoltà intuitiva dalla facoltà riflessiva, chiamano questa intelletto, e quella ragione; sicchè, secondo costoro, le fallacie, che seducono spesso l' intelletto, non giungono mai a convincere la ragione. È tempo oramai restituire a queste due voci il proprio significato, il quale, secondo il nostro parere, dovrebbe essere il seguente: l' intelletto significa l' atto primo della facoltà d' intendere, e la ragione importa l' atto secondo che compie e perfeziona il primo; sicchè l' intelletto si appartiene all' intuito, e la ragione alla riflessione.

9. Coll' astrazione lo spirito riflessivo disimpegna l' ufficio dell' analisi e della sintesi: colla prima distingue e divide gli elementi della cognizione, sciogliendo il tutto nelle sue parti logicali; e colla seconda le ricongiunge insieme, ricomponendo il tutto disciolto dalla prima operazione. La riflessione, dandoci l' idea dell' Ente possibile, crea l' astrazione; ma l' idea dell' Ente possibile è l' Ente come intelligibile, e questo è l' idea che l' Ente ha di sè. Dunque l' astrazione è la riduzione della percezione dell' esistente come reale all' idea del possibile chiusa nell' Ente; o pure è la reduzione dell' Ente reale all' idea di possibile, in quanto vien pensato dal pensiero umano. La memoria è il contrapposto della potenza, poichè questa mira all' atto futuro, e quella al preterito: or siccome l'atto può appartenere alla riflessione psicologica e all' ontologica; così la memoria perenna nello spirito gl' intelligibili e i sensibili; e nell' uno e nell' altro caso è dessa la continuità della vita riflessiva nella successione del tempo. Se non che la memoria non abbraccia tutte le parti di essa vita, ma solo la parte notabile e importante di essa, cioè quella che lascia una impressione gagliarda nello spirito dell' uomo. Tali sono le azioni intellettuali e morali; e anche quei fatti notabili, che s' intellettualizzano e perennano nella memoria; la quale dura sempre come *abito*, ancorchè si estingua la ricordanza di certi atti particolari, che ne derivano. Ora due specie di memoria si distinguono dai filosofi, l' una *individuale*, l' altra *comune*; la prima s' intermette e perisce coll' individuo non così la seconda. La memoria comune è la storia la cui mercè i fatti perennano nel corso dei secoli succedituri.

10. Finalmente la immaginazione ha la virtù di ripro-

durre il passato, e in questo conviene colla memoria, ma se ne distingue in ciò che la memoria riproduce il passato nella sua entità reale, laddove la immaginazione riproduce il passato attraverso il prisma dell'immaginazione, valquantodire non vede il passato reale , ma fantastico. E quanto più il passato è lontano per ragion del tempo e dello spazio, tanto più la immaginazione esercita la sua efficacia; e le sue opere generano diletto e piacere, il quale nasce appunto dall'elemento fantastico, onde ella veste le cose reali, e in cui l'intelligibile prevale al sensibile. Ed è perciò che l'immaginazione è la sede del bello, e tiene un luogo di mezzo tra la sensibilità da un lato, la ragione e la sovrintelligenza dall'altro. Ma non è facoltà creatrice, propriamente parlando; imperocchè i fantasmi non sono elementi semplici che scaturiscono da essa, ma aggregati d'impressioni sensibili e di idee razionali e sovrarazionali. Ogni fantasma è il composto di un fatto e di una idea, e la fantasia ha ciò di proprio, che riunisce i due elementi conforme alla sua propria legge, cioè al tenore del bello, in cui l'intelligibile prevale al sensibile. Ora il fondamento di questa riunione fantastica consiste nell'analogia, che corre tra i fatti e le idee, tra i sensibili e gl'intelligibili, e tra questi e i sovrintelligibili: tanto che l'essenza del bello non consiste nell'idea sola, o nel fatto solo, ma nel loro accozzamento.

11. L'immaginazione, al pari della ragione, procede per diffinizioni quando riunisce, e per divisioni quando separa, quindi è sintetica e analitica ; e il campo in cui esercita queste sue operazioni sono il tempo e lo spazio. Onde essa ama le trasposizioni, le conglomerazioni, le disgiunzioni, gli anacronismi, e via discorrendo. Così di un personaggio storico ne fa molti ; e di qui i personaggi moltiplici dell'antichità, come gli Ercoli, gli Ermeti, gli Zoroastri, i Buddi, ecc. Di molti personaggi ne fa un solo, dando a un solo le azioni di molti ; e di qui la personificazione delle epoche in un tipo notato dal Vico nella Scienza nuova. Ella trasporta in un altro i personaggi e la storia di un paese, così i Romani si appropriarono molti miti e fatti greci, e i Greci molti miti e fatti orientali. Da essa ancora procedono i trasporti geografici di un paese in un altro, e le cose di un tempo in un altro ; così in Oriente ciascun popolo buddista fa vivere Budda nel suo paese, e ci trasferisce la sua leggenda. Dal che si conchiude che

dalla forza dell' immaginazione non regolata dalla ragione nasce appunto, secondo il Gioberti, la confusione primitiva della storia colla poesia; nella cui sintesi consiste la mitologia del gentilesimo. Quando la immaginazione prevale sulla ragione la poesia fa l' ufficio della prosa, della teologia e della storia; non così quando vien regolata dalla ragione. Di qui è, che la storia dei tempi rozzi e antichi non è concepita come quella dei tempi civili e dei dì nostri. Presso i secondi la storia è accompagnata dalla critica, ed è la cerna del vero dal falso; laddove presso i primi la storia è la schietta esposizione delle tradizioni popolari con tutto il falso, l' inesatto, il vago, e il fantastico che hanno in sè. Perciò la storia biblica e evangelica è vera anche quando racconta un falso, perchè racconta un' opinione o un falso qual veniva creduto da un popolo.

12. Ma la forza dell' immaginazione si rivela gradissima non solo nello stato della veglia, ma eziandio nello stato del sonno, in cui l' anima è concentrata tutta quanta nella sua interiorità, e fatalmente vi crea un mondo fantastico. Questo mondo è spesso ordinato per la virtù plastica dell' immaginazione, la quale riproduce il passato, e modificandolo in modo svariato e anomalo, ora divide e ora riunisce insieme una serie indefinita di sensibili e di fantasmi. E benchè nello stato ordinario del sonno ella non produca alcun effetto di fuori, pure si vede il contrario nel sonnambulismo, dove il sogno produce una serie di operazioni esteriori, spesso difficili e ordinatissime con una precisione che vince quanto si può fare nella veglia, ma istintivamente eseguite. Il sonnambulismo adunque ci rappresenta lo stato dello spirito nel pieno possesso del pensiero, però sprovveduto non solo di libertà, ma eziandio di coscienza; poichè i sonnambuli nello stato di veglia non si rammentano di quanto pensarono e fecero.

13. Dalle dottrine finora esplicate in ordine all' intelligenza umana si raccoglie, che l' intuito, la riflessione e la parola sono i tre fattori del pensiero condotto a compimento, donde nasce la maturità della scienza, e coi quali si spiega la vera origine della cognizione umana; in ordine alla quale è bene instituire da ultimo un' analisi sommaria e ragionata. La cognizione umana (presa

nel senso largo e razionale abbracciante l' intelligibile e il sensibile, e il nesso che corre fra loro) altro non è che la conoscenza subbiettiva e psicologica di una sintesi obbiettiva e ontologica. In questa sintesi noi abbiamo una doppia realtà e una doppia idealità, l' una assoluta, l' altra relativa, congiunte insieme mediante il nesso dell' atto creativo, secondochè dicemmo in Ontologia. Ora lo spirito umano nell' ordine riflessivo del sapere, volendo guardare l' ordine obbiettivo, si può collocare in una doppia prospettiva, che dal punto di partenza si appella l' una ontologica, scendendo dall' Ente all' esistente, e l' altra psicologica o cosmologica, salendo dall' esistente all' Ente. Se non chè egli è da notare che la seconda prospettiva, nascendo dalla prima, non si può affacciare in primo luogo allo spirito umano, poichè la riflessione si fonda sull' intuito, innanzi a cui si apre una prospettiva perfettamente ontologica. Ora nella prospettiva ontologica siccome il reale assoluto si connette col reale relativo e l' ideale assoluto col relativo, mediante l' anello intermedio della creazione, e il reale infinito è ancora intelligibile assoluto, e il reale finito è ancora intelligibile relativo e sensibile; così l' oggetto dell' umana cognizione si risolve nell' ordine discensivo in cinque elementi distinti: il primo è l' Ente come concreto e reale: il secondo è l' Ente come astratto e ideale: il terzo è l' esistente come concreto e reale: il quarto è l' esistente come astratto e ideale finito; il quinto è l' esistente come sensibile e individuale; i quali si congiungono insieme mediante il sesto elemento dell' atto creativo. Lo stesso si ha nella prospettiva psicologica, sebbene con ordine inverso; sicchè l' ultimo elemento della prospettiva ontologica diventa il primo, rispetto a quella psicologica; la quale però non è possibile seguire senza aver prima precorso il cammino contrario somministrato dalla prospettiva ontologica. Ciò rispetto all' oggetto della cognizione.

14. Dalla parte poi del soggetto la cognizione umana, secondo le nostre dottrine, è intuitiva e riflessiva: la prima è immediata e diretta; e la seconda siccome dipende dalla riflessione la quale è doppia cioè psicologica ed ontologica, così quando la cognizione riflessiva nasce dalla riflessione psicologica e dalla sensazione è anche essa immediata e diretta, e quando nasce dalla riflessione onto-

logica, allora dicesi mediata, perchè si acquista mediante la parola come è chiaro dal detto di sopra. La cognizione intuitiva coglie immediatamente l' intelligibile assoluto e relativo, ma in modo vago e confuso ; la cui cognizione vien determinata dalla riflessione mediante la parola, per le ragioni discorse altrove ; e di qui la cognizione riflessiva e ontologica. La cognizione riflessiva è psicologica ci porge la conoscenza del sensibile interno, e la sensazione ci dà la conoscenza del sensibile esterno, come vedremo in appresso. Dalle quali dottrine si raccoglie, che *la sensazione rappresentativa* del Galluppi, *la percezione immediata* degli Scozzesi, *la percezione sensitiva corporea* del Rosmini non hanno nulla di comune colla nostra cognizione intuitiva e riflessiva, tanto ontologica, quanto psicologica ; ma convengono colla natura della *sensazione*, in quanto coglie il sensibile esteriore, e non già l' elemento intellettivo delle cose create. Imperocchè i surriferiti autori l' introdussero per acquistare la notizia dei corpi ; il cui concetto inchiude due elementi, cioè la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. Ora la percezione del Reid, la sensazione e la percezione sensitiva dei due illustri italiani, ci porgono il secondo elemento, che consiste nei sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile, come venne avvertito dallo stesso Rosmini. Da ultimo egli è da notare, che il Cousin ammette pure una doppia cognizione, l' una *spontanea* o *diretta*, l' altra *riflessa*, onde lo spirito afferra il *me*, *il non me*, *e* l' *assoluto ;* e l' una differisce dall' altra, in quanto la prima è generale e confusa, e la seconda distinta e particolare. Ma la cognizione spontanea o diretta del Cousin essendo libera, benchè, secondo lui, una tal libertà escluda la deliberazione, così ella differisce dalla nostra cognizione intuitiva, la quale è di sua natura necessaria. Sicchè la cognizione spontanea o diretta del Cousin non sarebbe altro, che il primo grado del pensiero successivo, laddove la riflessa ne è il secondo, che compie la cognizione.

Paragrafo 2.

Della volontà umana.

1. Alla facoltà conoscitiva dell' intelligenza umana corrisponde la facoltà operativa della volontà, di cui dobbiamo tener parola presentemente. La volontà umana è una forza espansiva dello spirito, con cui si determina ad abbracciare il bene, che appitisce, e a fuggire il male, che avversa. Ora questa determinazione dello spirito, sebbene accompagnata dalla cognizione intellettiva, può avvenire, e avviene in effetti, in un doppio modo, cioè spontaneamente e liberamente: nel primo caso si ha l' *affetto*, e nel secondo l' *arbitrio*. E però a ben comprendere la natura dell' affetto e dell' arbitrio egli è d' uopo considerarli nelle loro attinenze coll' attività radicale dello spirito umano. La quale attività siccome, qual forza sensitiva produce il sentimento e la sensazione, con cui si accompagna *l' istinto*, come vedremo in appresso, e qual forza conoscitiva, essa produce l' intuito e la riflessione; così, come forza volitiva, genera l' affetto e l' arbitrio, che si rassomigliano da un lato, e dall' altro son fra loro disformi; di che parleremo di qui a poco. Adunque che cosa è l' affetto? che cosa è l' arbitrio? L' affetto si può riguardare e come potenza e come atto; come potenza dell' animo torna la stessa cosa che la *spontaneità*, la quale nell' operare importa immunità dalla coazione e non dalla necessità; come atto poi l' affetto altro non è che un movimento spontaneo della volontà, accompagnato da conoscimento e da consiglio. Ancora l' arbitrio si può riguardare e come potenza e come atto: come potenza torna lo stesso che la *libertà*, la quale importa immunità non solo dalla coazione, ma eziandio dalla necessità: come atto poi l' arbitrio non è altro che un movimento libero della volontà, accompagnato da conoscimento e da consiglio. La maggior pruova delle realtà dell' arbitrio, che vale tant' oro per ispuntare le armi dei fatalisti, e abbattere le loro obbiezioni contro di esso, risulta da un fatto psicologico posto in chiaro profondamente da Vincenzo Gioberti; il quale fatto psicologico si è, *che la volontà umana è una*

forza che non contiene in sè stessa la sua propria legge.

2. Difatti ogni forza, essendo il principio di azione, dee essere governata da una legge; la quale può essere intrinsecà ad essa forza od estrinseca. Se ella è intrinseca, ch' è quanto dire connaturata all' essenza del principio dinamico, cioè della forza, questa allora, avendo in sè la norma determinatrice del suo proprio esplicamento, non può esser libera nel suo operare; poichè ripugna che una sostanza abbia la virtù di annullare la sua propria essenza, e l' annullerebbe se potesse fare il contrario. Così le forze fisiche, chimiche, meccaniche, vegetative, istintive, animali, sono fatali e fatalmente operano, perchè la legge che le indirizza s' immedesima colla loro propria essenza. Ma non è tale il caso della volontà umana, poichè vien governata da una legge estrinseca alla sua natura, cioè dalla legge morale; la quale ci si rappresenta come una cosa distinta sostanzialmente da noi, indipendente e assoluta, e che si mostra allo spirito, ma non si confonde con esso. Quindi è, che egli può osservarla, o trasgredirla a suo piacimento, benchè sia obbligatoria; poichè l'obbligo è morale e non fisico, e quindi presuppone la libertà. Ma che la legge morale ci si rappresenta come una cosa distinta da noi egli è chiaro da ciò che la legge morale obbiettivamente s' identifica coll' oggetto dell' umana cognizione, il quale è distinto sostanzialmente dal soggetto pensante, cioè dallo spirito umano, secondo i canoni di sana filosofia. Dalle quali dottrine si raccoglie, che l' affetto e l'arbitrio convengono in un punto e disconvengono dall' altro. Le convenienze principali che corrono fra loro sono le seguenti: 1° sono due forme della volontà umana, operanti come cause seconde: 2° sono essi preceduti e rischiarati dal conoscimento, nè possono attuarsi senza il suo concorso: 3° mirano allo stesso oggetto esteriore, cioè al bene morale e razionale, benchè in modo diverso. E di qui la differenza notabile, che corre tra loro; poichè l' affetto è fatale, e l' arbitrio è libero; l' affetto, quanto all' oggetto di sua apprensione, tiene del vago e del generale, laddove l' arbitrio è particolarizzato e individuo, perchè si applica ad un oggetto per volta: l' arbitrio è causa efficiente degli atti umani nel giro delle cause seconde; laddove l' affetto è solo causa eccitante, o vogliam dire oc-

casione ed aiuto; quindi l'uno opera, e l'altro coopera solamente nella pratica del bene morale, cioè della virtù.

3. Ma quante specie di libertà, e quante specie di affetti sogliònsi distinguere dai filosofi? La libertà dell'uomo essendo quella facoltà, onde egli è in grado di fare e non fare la medesima cosa; di fare questo o il contrario; di fare questo o una altra cosa diversa, egli è chiaro che havvi una triplice specie di libertà. La prima si dice di *contraddizione*, in quanto l'uomo può operare e non operare: la seconda è di *contrarietà*, in quanto l'uomo può fare un'atto o il suo contrario: la terza finalmente si appella di *specificazione*, in quanto l'uomo può fare una cosa o un'altra diversa. Quanto poi all'affetto egli è da sapere che la voce istessa; riguardata etimologicamente, suona commozione dell'animo prodotta dall'oggetto esteriore. Or siccome lo spirito umano può esser commosso diversamente secondo la diversa rappresentanza dell'oggetto onde viene colpito; così nasce nell'uomo una varietà di affetti, di cui poniamo in luce i principali. Ma l'obbietto esteriore, onde l'uomo viene modificato internamente, può essere morale o materiale, intelligibile o sensibile; e nell'uno e nell'altro caso può essere presente, passato e futuro; e l'uomo può trovarsi nel possesso del bene vuoi morale o materiale, o pure nella privazione dello stesso; e in tutti questi casi l'affetto dell'uomo verso il bene non è altro che una specie di amore. L'amore adunque che nasce dal bene obbiettivo sarebbe la fonte subbiettiva di tutti gli affetti dell'uomo modificandosi diversamente secondo la diversità dei beni che gli si presentano; e così gli affetti umani possono addivenire buoni o cattivi quando si paragonano colla legge eterna. Se non che egli è da notare, che tra le affezioni dell'uomo attuale ve ne possono essere alcune cattive nella loro radice; altrimenti non si potrebbero spiegare quegli appetiti di odio, di sangue e di crudeltà gratuita, quell'istinto satannico di pretta malizia; onde nasce il compiacimento gratuito del male altrui, e quel talento feroce di far soffrire senza cagioni, di cui non mancano esempi orribili nella storia.

4. Dalle quali dottrine si raccoglie, che quando l'affetto vien generato dal bene morale si appella *amore della virtù*, e se dal bene sensibile dicesi *passione*. Ora l'uno

e l'altro bene può essere passato, presente, o futuro, e l'uomo può possederlo o esserne privo; quindi se il bene è passato e tuttavia si possiede, genera il *piacere*, se non si possiede produce il *dolore*. Se il bene è presente e si possiede genera la *giocondità* e l' *esultanza*; se non si possiede la *mestizia* e l' *afflizione*. Se il bene è futuro genera il *desiderio*; il quale si converte in *isperanza* quando è possibile e probabile ad ottenersi; in *diffidenza* quando è improbabile a conseguirsi; in *fiducia* quando va congiunto colla certezza; e in *disperazione*, quando si connette colla impossibilità morale di conseguirlo. Inoltre l' affetto verso il bene se riguarda Dio si converte in *carità*; se è relativo alla propria persona dicesi *amor proprio*; se è relativo al prossimo si appella *benevolenza*. L' amor proprio, quando è disordinato, se si congiunge colla stima smodata di sè medesimo si converte in *superbia*; se si unisce al desiderio smodato della stima altrui si converte in *leggerezza* o *vanità*; e se in fine al desiderio smodato degli onori, si trasforma in *ambizione*. L' amore del prossimo se riguarda i genitori si appella *pietà filiale*; se le persone estranee e si esprime con parole, chiamasi *congratulazione*; se è relativa ai benefizii ricevuti dicesi *gratitudine*; e se riguarda la virtù e il merito insigne di un' altra persona prende il nome di *riverenza*, *devozione*, *ammirazione* e via discorrendo. Finalmente dalla privazione del bene nascono nell' uomo varii altri affetti, di cui accenniamo i principali. La privazione del bene è il male, il quale può essere morale o fisico a misura che è relativo al bene morale o materiale. Il male morale genera ora la *molestia* e la *desolazione* dello spirito, e ora il *timor della pena* o la *contrizione*, e via discorrendo. Il male poi fisico se consiste nella mancanza dei piaceri produce il *fastidio*; se delle ricchezze la *miseria*; se della stima e dell' onore l' *obbiezione* e la *vergogna*. E se infine consiste in una affezione morbosa genera il *dolore*; il quale si converte in *abbattimento*, quando è forte; in *disprezzo*, quando è leggiero; in *disperazione*, quando è inevitabile e gravissimo; e in *confidenza*, quando va congiunto colla fiducia di superarlo.

Art. 3.

Della sensibilità e dell' istinto.

1. Fra le facoltà conoscitive dello spirito umano havvi ancora la sensibilità, la quale differisce essenzialmente dall' intelligenza, in quanto i suoi elementi, cioè i sensibili non sono intelligibili, quali sono quelli dell' intelligenza; imperocchè gli elementi atti ad essere sentiti non possono essere pensati. Ma l'intelligenza è talmente congiunta alla facoltà sensitiva, che l' esercizio di questa nello spirito umano senza quella non ha luogo, o è tale almeno come se non avesse luogo effettualmente. Di qui è che l'elemento cogitativo riguarda direttamente l' intelligenza e gl' intelligibili, e solo di rimbalzo e per partecipazione attinge la facoltà sensiente e i sensibili; poichè nel pensiero riflessivo si ha bisogno della parola, la quale si appartiene al novero dei sensibili creati. Di qui è ancora, che l' intelligenza può mettersi in opera senza il concorso della sensibilità, come avviene nel pensiero intuitivo; laddove la sensibilità ha sempre d' uopo dell' intelligenza per attivarsi, poichè il sensibile dipende dall' intelligibile così nell' ordine della realtà come in quello dello scibile. Imperocchè l' unione dei due elementi sebbene sia fatta in guisa, che l' intelligibile non è nel sensibile, nè il sensibile nell' intelligibile, pure il sensibile è tale che dee essere sostenuto e illustrato dall' intelligibile; laddove l' inverso non ha luogo, ogni qualvolta s' intende parlare dell' intelligibile assoluto Posto adunque che tali due potenze differiscano sostanzialmente fra loro, si domanda che cosa è la sensibilità o facoltà di sentire, e in quante specie va ella divisa? La facoltà di sentire si può diffinire l'attitudine che ha l' animo nostro a ricevere in sè alcune impressioni e ad essere modificato in una certa maniera. Ora queste impressioni o modificazioni dell' animo sono certo *cose sensibili*, ma non sono i *sensibili*, rigorosamente parlando. Imperocchè la voce *sensibile*, come avvertimmo nella prima parte, non è perfettamente sinonima di *sentimento* o di *sensazione;* e se ne disforma in quanto essa, secondo l' uso di alcuni eleganti scrittori del cinquecento, importa un elemento obbiettivo, non

espresso dalle altre due voci; le quali significano la pretta modificazione o impressione subbiettiva. Il *sensibile* adunque preso sostantivamente esprime un elemento obbiettivo, il quale importa una relazione verso l'animo senziente; e questa relazione di esteriorità e d'interiorità indica appunto il mezzo che corre tra l'oggetto e il soggetto.

2. E poichè l'esperienza c'insegna che vi sono due generi distinti di sensibili, cioè interni ed esterni; così ella c'induce ad ammettere una doppia specie di sensibilità, l'una *interiore*, o senso intimo, l'altra *esteriore*, o senso esterno. Queste due specie di sensibilità si rassomigliano e si diversificano, secondo la somiglianza e la differenza dei loro prodotti, cioè dei sensibili che si apprendono da loro. E veramente, se i sensibili interni ed esterni non differissero in alcuna guisa tra loro, tornerebbero la medesima cosa; e se dall'altra parte non avessero nulla di comune, la denominazione di sensibili data ad entrambi sarebbe viziosa. Adunque le due classi di sensibili debbono contenere un'elemento proprio e un'elemento comune: l'elemento comune consiste in ciò, che così i sensibili interni come gli esterni hanno la capacità e l'attitudine di essere sentiti, e non già intesi o pensati come gl'intelligibili; laddove l'elemento proprio di entrambi riposa in ciò, che il sensibile interno viene appreso da una facoltà interiore, e l'esterno da una facoltà esteriore. Di che seguita che la doppia qualità che abbiamo ravvisato nell'effetto, cioè nel sensibile, si dee contenere del pari nella causa, valquanto dire nella sensibilità; la quale perciò è doppia cioè interiore ed esteriore, come abbiamo detto di sopra.

3. Ora l'una e l'altra specie di sensibilità ci si presentano come due facoltà distinte dell'animo umano; le quali come tali, si manifestano nell'atto primo e nell'atto secondo, l'uno compimento dell'altro. L'atto primo della sensibilità interiore si appella *sentimento* dai filosofi, e che il Rosmini non senza ragione volle determinare coll'epiteto *fondamentale*, come quello che precede agli altri atti e serve loro di fondamento: l'atto primo poi della sensibilità esteriore si chiama *sensazione*. Ora il sentimento e la sensazione hanno pure un'elemento proprio e un elemento comune; l'elemento comune dell'uno e

dell'altro consiste in ciò, che ci appariscono come una mera modificazione dell'animo nostro. Imperocchè sia che l'uomo riceva l'impressione del colore, del suono, del freddo, del caldo, e simili, sia che egli venga affetto dall'amore, dall'odio, dalla paura, e dal sentimento stesso delle proprie facoltà e del proprio essere, tutte queste affezioni hanno per proprietà comune di essere conformazioni passive e modificazioni subbiettive di noi medesimi. Ma l'elemento proprio riposa in ciò, che i sentimenti hanno relazione a qualche cosa d'interiore; laddove le sensazioni hanno relazione a qualche cosa di esteriore. L'atto poi secondo della sensibilità interiore ed esteriore, comunemente si appella *percezione sensitiva*; la quale serve a compiere e perfezionare la notizia rudimentale e vaga, che si acquista col sentimento e colla sensazione.

4. In ordine alla natura intrinseca della facoltà di sentire, di cui abbiamo presentato lo svolgimento, egli è mestieri notare in primo luogo, che quella impressione o modificazione, in che si colloca la radice comune dei sentimenti e delle sensazioni, ha *due caratteri* che vogliono essere accuratamente avvertiti. Essa è primamente superficiale e insussistente per sè medesima, e secondariamente è cieca e per sè stessa inintelligibile. Così per esempio, se io ho la sensazione del colore, cioè di un colore determinato, io non posso avvertirlo, senza pensare che vi sia qualche cosa colorata, in cui il colore sussista, e di cui esso non sia che una estrinseca apparenza o modificazione. Ora questa cosa è la sostanza del colore, il quale viene perciò ad essere concepito come un so che di superficiale e insussistente per sè medesimo. Così del pari io avverto, che questa apparenza del colore, per la stessa cagione che non sussiste in sè, ma in altro, non è per sè medesima intelligibile; e che se io l'intendo, ciò avviene in virtù di quella sostanza che è la radice della sua sussistenza. Di qui, è, che io, propriamente parlando, non posso dire d'intendere il colore semplicemente, ma bensì d'intenderlo in quella cosa ch'è il fondamento del suo essere, e della cognizione che io ne ricevo. Finalmente questa cosa, la quale si appella sostanza, perchè sostiene in effetto il sensibile e lo illustra, non è per sè stessa sensibile; e quindi non può essere immaginata nè estrinsecata in alcun modo per via d'imitazione, ma solamente pensata. Il che la fa apparire al senso

come un non so che di occulto e di misterioso, benchè chiaro agli occhi del pensiero; come il sensibile che appaga il senso riesce difficile e recondito alla potenza cogitativa. Ora ciò che si è detto finora della sensazione si dee ancora affermare del sentimento, rispetto ai sensibili interiori. Il che pone in maggior luce il bisogno che ha della facoltà d'intendere la sensibilità umana nel suo esercizio, secondochè si è detto di sopra.

5. In secondo luogo si noti che siccome ogni sensibile esteriore è pure interiore, e reciprocamente; così ogni sentimento ha pure una relazione estrinseca, come ogni sensazione una relazione intrinseca. Imperocchè ogni sensazione, rispetto al nostro spirito, è una modificazione, e come tale è sentimento. Dall'altra parte il sentimento sebbene possa parer dubbioso a prima fronte come non può sussistere senza una sensazione concomitante prodotta da un sensibile esteriore; pure cesserà ogni incertezza quando si fa attenta osservazione che nel sentire la nostra attività intima, le facoltà, le impressioni e gli affetti di qualsivoglia sorte, eziandio i più alieni da ogni mescolanza corporea, abbiamo l'apprensione di qualche cosa di esterno. Tale e tanta è la congiunzione intima dell'uomo col mondo esteriore. Di qui nasce una conseguenza meravigliosa, cioè che noi non possiamo tanto profondarci in noi medesimi, che nella nostra intimità stessa non troviamo il mondo esteriore, siccome non possiamo talmente espanderci di fuori, che il nostro pensiero abbandoni affatto i penetrali più reconditi della propria natura.

6. In terzo luogo si noti pure, che nella congiunzione della sensazione col sentimento vi ha una diversità notabile. Imperocchè ogni sensazione inchiude sempre il sentimento; ma non ogni sentimento inchiude la sensazione, benchè ne sia sempre accompagnato nel suo esercizio. Il sentimento nel suo esercizio è sempre accompagnato dalla sensazione, quantunque esso si travagli sopra un sensibile interiore; poichè in tal caso lo spirito umano è sempre modificato dagli oggetti esteriori, ma non sempre avverte questa modificazione, che avviene a suo insciente per un predominio che il sentimento ha sulla sensazione. Così quando noi sentiamo un affetto morale, come per esempio quel vivo e placido sentimento di gioia, il quale viene occasionato dal bello sensibile, il sentimento

che ne abbiamo è sempre accompagnato dalla sensazione prodotta dall'estrinseca rappresentanza del bello sensibile, ma lo spirito quando s'immerge, per così dire, tutto quanto in quel sentimento, non fa punto avvertenza alla sensazione che lo accompagna. Laddove la sensazione è sempre di sua natura un sentimento, e se ne diversifica soltanto per una relazione, essendo sensazione per rispetto al di fuori, e sentimento per rispetto al di dentro.

7. Quanto poi all' *istinto* egli è da sapere in primo luogo che questa voce in sè raccoglie un doppio significato nel linguaggio dei profondi filosofi, l'uno *generico*, l'altro *specifico*. Nel primo senso l'istinto racchiude il germe delle facoltà conoscitive e operative, e si fonda sulla dottrina della *melessi* e della mentalità pura. Nel quale aspetto l'istinto, secondo il Gioberti, è una percezione confusa, un grado di mentalità inferiore, che racchiude nella sua unità il germe cogitativo e il germe volitivo. L'istinto infatti supplisce all'intelletto e al volere negli animali; e quindi è desso una scienza, una logica, e nel tempo medesimo una morale, per così dire, embrionica. E non è sull'istinto che si fonda la morale approssimativa del cane, delle api, delle formiche e di tutti gli animali che vivono in società fra loro o coll'uomo? Imperocchè l'istinto, essendo un effetto della ragione divina, che dee supplire alle operazioni dell'intelletto e dell'arbitrio creato, è desso in cui risplende vivamente la sapienza del Creatore. Ma l'istinto, preso nel senso specifico, è una facoltà operativa, corrispondente alla facoltà conoscitiva della sensibilità, di cui abbiamo parlato di sopra. In questo secondo aspetto l'istinto è un moto della virtù sensitiva verso il bene sensibile, ma scompagnato da conoscimento e da consiglio; e in ciò si distingue dall'affetto, il quale è accompagnato sempre da cognizione. Questo moto spontaneo tende determinatamente a un oggetto sconosciuto, e tuttavia, se non si frappone ostacolo, lo conseguisce. Di qui è, che l'istinto è una legge intima, cioè connaturata coll'essenza della forza, e perciò appunto è fatale di sua natura. E poichè quel moto cieco e fatale della virtù sensitiva verso il bene sensibile si manifesta diversamente secondo la varietà degli scopi, a cui può mirare il bene sensibile medesimo; perciò i filosofi sogliono distinguere l'istinto in varie classi, di cui non occorre farne parola. Solo è me-

stieri notare, che nell' uomo la forza dell' istinto è sempre in ragione inversa della forza della ragione e dell' arbitrio. Perciò nel bambino l' istinto è gagliardo, perchè l'uso della ragione e dell'arbitrio è pressochè nullo: ma a mano a mano che *l' animale diventa fante*, l' istinto decresce proporzionatamente allo svolgersi e maturarsi del conoscimento e della libertà; perciò negli uomini adulti la scarsa misura dei movimenti istintivi è appunto il compenso del lume razionale posseduto da loro.

LOGICA

PARTE GENERALE

1. La Logica, tenendo l' occhio alla sua etimologia dal greco, importa *parola:* ora la parola è doppia, cioè increata e creata; la prima è l' Ente, e la seconda è l' esistente, il quale siccome è uno e vario specificamente, così dà luogo a diverse specie di parole, che naturali si appellano. La parola *naturale* e creata è copia della parola increata, e rappresenta la varietà dei tipi contenuti nel seno del Logo divino; dei quali è dessa l'attuazione contingente e finita. Ma questa copia è, per così dire, di prima e di seconda mano, val quanto dire *metessica* e *mimetica:* imperocchè la metessi è la partecipazione dell'Idea, come testo originale, laddove la mimesi è l' imitazione della metessi; è quindi copia dell' Idea, ma di seconda mano; sicchè nella parola naturale la mimesi risponde alla metessi e questa all' Idea, e in questa rispondenza consiste la sua proprietà. Essa si compone di sensibili naturali, i quali, essendo interni ed esterni rispetto all' uomo, uniti insieme compongono il gran vocabolario dei sentimenti e delle sensazioni, cioè la *coscienza* e la *natura esteriore*. Ma oltre alla parola naturale havvi ancora la parola *artificiale*, detta altrimenti parola *grammaticale sovrannaturale, rivelata* o *infusa*, e via discorrendo. La quale è come il polline che feconda il pensiero umano, ma è per se stessa arbitraria, non perchè dipese originalmente dall' arbitrio dell' uomo, ma bensì dall' arbitrio dell' Idea, che creò la sua espressione per ri-

velarsi al pensiero dell' uomo. La parola artificiale è appunto il linguaggio; il quale suppone dall' un canto la parola increata da cui deriva, e dall' altro la parola naturale. Essa siccome si compone, come dicemmo in Ontologia, di tre elementi principali, onde gli altri derivano, e questi sono il sostantivo, l'aggettivo e il verbo, (il quale è assoluto e relativo secondochè significa l' Essere in sè, o l' Essere aggiunto a una relazione estrinseca verso le esistenze e le loro modificazioni) così, in quanto contiene il verbo, è dessa l' immagine dell' Idea, e, in quanto abbraccia il sostantivo e l' aggettivo, è dessa l' immagine della parola naturale. Il linguaggio infatti esprime l' essere in sè stesso col *verbo assoluto*, cioè col verbo propriamente detto, l' azione dell' essere produttiva delle esistenze e delle loro modificazioni coi *verbi relativi*; esprime le esistenze coi sostantivi, e le modificazioni delle cose cogli aggettivi. Il linguaggio adunque è la forma del pensiero umano, valquantodire la forma dell' ordine ideale e cosmico; la quale forma è doppia, cioè interna ed esterna: la prima è pensata solamente, e la seconda è orale e scritta, a misura che si comunica a viva voce, e per via della scrittura.

2. Avendo noi detto, che la parola artificiale, (considerata nel suo principio, cioè nel *verbo*) torna la medesima cosa colla parola grammaticale, sovrannaturale, rivelata o infusa, è lo stesso a dire che la parola artificiale, grammaticale, infusa e via discorrendo, e la rivelazione divina suonano la stessa cosa. Ma qui è mestieri avvertire seriamente che havvi una doppia specie di rivelazione divina: l' una razionale, immanente, universale, naturale, immediata, interna, potenziale, residente nell' intuito; l' altra positiva, transitoria, particolare, sovrannaturale, mediata, esterna, attuale, consistente nell' insegnamento riflessivo e sovrannaturale fatto da Dio all' uomo primo, e a certi uomini ispirati che si dissero rivelatori, i quali lo hanno agli altri comunicato esternamente. Ora la parola artificiale o grammaticale che dir si voglia torna la medesima cosa colla seconda, non già colla prima rivelazione divina, di cui ha pure bisogno, come vedremo di qui a poco. Imperocchè il modo, onde opera la prima rivelazione, è ordinario e comune a tutti gl' individui della specie umana, laddove il modo, onde opera la seconda rivelazione, è straordinario e fu proprio dell' uomo primo

e di quei pochi uomini ispirati che si appellarono rivelatori. Ma la parola artificiale, la quale, come principio fattivo del pensiero, operò per modo straordinario nell'uomo primo, che l'ebbe comunicata direttamente da Dio; la stessa parola opera per modo ordinario in tutti noi, i quali l'abbiamo comunicata direttamente dalla società per mezzo della tradizione. Infatti il fanciullo impara a parlare mediante l'istinto e la parola materna: ma questi due agenti, l'uno interiore, l'altro esteriore, non potrebbero sortire il loro effetto, senza il concorso di un terzo elemento, cioè dall'intuizione. Imperocchè l'intuito dà la tela ideale in complesso e confusa: la voce materna dà i segni sensibili; l'istinto poi congiunge ogni segno col suo concetto ideale, e così produce la riflessione, cioè il ripensamento di esso concetto in modo distinto, sebbene graduatamente. Adunque nell'attuale condizione dell'uman genere tre principii concorrono a produrre la parola e il pensiero riflessivo, cioè l'intuito e l'istinto (principii interiori) e la società (principio esteriore). Quanto poi all'uomo primo, egli ricevette la parola non dalla voce materna, ma dall'azione sovrannaturale del Verbo divino. Se non si ammette, dice il Gioberti, che la parola sia stata data da Dio all'uomo primo bisognerebbe allora supporre che sia stata trovata dall'istinto. Ma in tal caso sotto termini diversi si ammette la stessa cosa. Imperocchè che cosa è l'istinto se non l'azione cieca e fatale della natura come causa seconda; la quale avviene per l'azione intelligente e libera della causa prima? Ora l'azione dell'istinto è doppia, cioè ordinaria quando avviene secondo le leggi consuete di natura, e straordinaria quando sovrasta alle consuete leggi di natura. Nel primo caso si ha l'istinto ordinario e naturale quale si trova presentemente nell'uomo; e nel secondo caso si ha l'istinto straordinario e sovrannaturale, quale si ebbe nell'uomo primo; e questo istinto straordinario torna la stessa cosa che la rivelazione sovrannaturale. Imperocchè l'istinto ordinario inventa il linguaggio per l'organo della tradizione di uomo ad uomo, laddove l'istinto straordinario dell'uomo primo inventò il linguaggio per l'ispirazione immediata del Creatore.

3. Dalle quali dottrine si raccoglie, che la Logica, relativamente al soggetto che la mette in opera, è di due

specie, cioè *divina* o *umana*, secondochè la parola si guarda in Dio o nell' uomo. La logica divina, avendo l' occhio all' oggetto in cui versa, è scienza e arte: come scienza è il pensiero divino cioè il Logo eterno ch' è l' Idea delle idee; o in altri termini è la ragione increata, per cui tutti i concetti umani si accordano e armonizzano: come arte è la natura, in cui tutte le forze contingenti si uniscono e armonizzano. La logica umana, avendo pure riguardo all' oggetto in cui si travaglia, è scienza e arte; come scienza è il ripensamento del pensiero divino mediante la forma della parola: come arte è l' abito di saper ripetere questo ripensamento a sè stesso e agli altri, mediante una doppia forma della parola, l'una interiore l'altra esteriore. La forma interiore consiste nel giudizio, nel raziocinio e nel metodo interiore; laddove la forma esteriore riposa nella proposizione, nel sillogismo e nel metodo esteriore, di cui dovremo tener discorso di qui a poco. Da quanto si è detto si raccoglie, che la logica umana come arte ha per suo obbietto la logica come scienza, da cui riceve le leggi che debbono governarla. Imperocchè la logica come scienza ha per obbietto il vero; e il vero medesimo è l' obbietto ancora della logica come arte, in quanto dee ripeterlo e ricostruirlo mentalmente col sussidio di quelle leggi che le vengono dallo stesso vero. Ora della logica considerata come arte intendiamo discorrere brievemente in quest' ultima parte della Metafisica.

PARTE SPECIALE

Abbiamo detto di sopra, che la logica come arte è l' abito di saper ripetere a sè e agli altri la scienza, cioè il ripensamento del pensiero divino, col mezzo del giudizio, del raziocinio e del metodo, che sono gli strumenti principali della Logica. Ora questi argomenti non si possono adoperare senza la forma della parola, ch' è l' espressione del vero; nè si possono adoperar bene senza la conoscenza di quelle leggi che ci vengono dalla cognizione medesima del vero. Quindi è, che la Logica come arte dee occuparsi della verità dei concetti mediante la proprietà del

linguaggio; della precisione dei concetti mediante le diffinizioni, e della loro partizione mediante le divisioni; dell' organismo dei concetti mediante i giudizii; delle pruove delle verità seconde mediante i raziocinii; e in fine del processo della mente secondo il tenore obbiettivo delle idee mediante il metodo. Ma poichè in tutte queste operazioni della mente si può cadere in errore, ogni qualvolta non si fa buon uso dei canoni logici e della loro applicazione, quindi entra innanzi la critica a giudicar dell' uso che si è fatto dei canoni logicali, mediante il giudicatorio supremo dei principii che sovrastano alle stesse leggi. Di che noi dividiamo tutta la materia di questo capitolo in tanti distinti articoli.

Art. 1.

Della proprietà delle parole.

1. La parola, prima che fosse *scritta*, è *parlata:* la parola parlata fu inventata da Dio, come abbiamo detto di sopra, e la scrittura fu un trovato dell' uomo, e inspecie del *sacerdozio*, secondo l'opinione del Gioberti. La parola artificiale, come espressione dell' Idea, non è già il Verbo creatore, ma l' immagine del Verbo, cioè il vero Verbo della mente umana; e quindi il vero mediatore ideale tra lo spirito e l'Idea. Se adunque lo spirito contempla l' Idea a traverso della parola, egli è chiaro, che la parola dee velare appena e non coprire l' Idea, come terso cristallo i corpi sottostanti; quindi ella dee essere trasparente, e in ciò consiste la sua semplicità e perfezione. Dalla semplicità della parola nasce la proprietà delle voci, la purità e l' eleganza dei vocaboli; le quali doti della parola si travasano nelle frasi, che esprimono l' unione armonica delle voci mediante i concetti; e per via delle frasi riverberano quindi nello stile, e generano la bellezza del discorso. Imperocchè il discorso è bello allora quando le voci, le frasi, e quindi lo stile che ne deriva, sono semplici, proprie, pure ed eleganti. Infatti la parola è semplice, quando vela appena il concetto, e non lo copre dinanzi all' occhio della mente, nel qual caso la parola è per l' opposto materiale, e oscura. La parola è propria, se è un ritratto fedele del concetto che esprime; ed è sempre tale, ogniqualvolta

conserva la sua semplicità. Quando la parola è propria mantiene a capello la corrispondenza perfetta tra l'Idea e il suo segno sensibile, se ella significa l'Idea increata, cioè l'Ente; e se ella esprime l'idea creata, cioè l'esistente è anche propria, ogniqualvolta conserva la corrispondenza tra la mimesi e la metessi. Quindi è, che la lingua primitiva, la quale ebbe due parti, l'una divina, e l'altra umana, fu eminentemente propria; imperocchè la parte divina di quella lingua consistente nella rivelazione dei verbi originali mantenne, perchè divina, la corrispondenza tra l'Idea e il segno, e la parte umana, consistente nell'invenzione dei nomi primitivi, mantenne ancora la corrispondenza tra la mimesi e la metessi; perchè Adamo per nominare i sensibili *coi loro proprii nomi*, li dedusse dagl' intelligibili, cioè dalla loro radice metessica. Quindi è, ancora, che nella divisione delle lingue avvenuta pel fatto di Babele, non vi ha più lingua perfettamente regolare, che non abbia più o meno perdute e guaste molte primitive sue forme; che non costi di nomi e verbi anomali, eterocliti, difettivi, e di molte altre irregolarità di linguaggio, sicchè ogni lingua compare una rovina del primitivo idioma. Quindi è finalmente, che gli scrittori antichi perchè erano studiosissimi della proprietà delle voci e dello stile (onde le loro distinzioni dei varii generi di stile, tenue, mezzano, sublime) perciò sono appellati classici, e sono i soli che abbiano buona scuola, cioè ispirano e producono altri scrittori grandi.

2. Abbiamo detto che dalla proprietà nasce la purità l'eleganza e la bellezza della lingua e dello stile; e quindi del discorso. E infatti la voce *proprio* nella lingua italiana importa il concetto di identità, cioè della medesimezza di una cosa con seco stessa: importa pure il possesso che una cosa ha di sè medesima, perchè la cosa posseduta è quasi parte, e in certo modo fattura eziandio del possidente. Quindi il vocabolo *proprietà* è spesso sinonimo di medesimezza; così l'amor proprio è l'amor di sè; è desso ancora sinonimo di *possessione;* così gli attributi specifici di una cosa, i quali ne sono le proprietà, sono la cosa stessa, perchè le qualità e i modi degli esseri sono la sostanza modificata, val quanto dire la mimesi della metessi. Adunque la proprietà del parlare altro non è che la corrispondenza della mimesi colla metessi del discorso; la quale corrispon-

denza costituisce la dialettica del linguaggio, e quindi la improprietà ne è la sofistica. Ora la purità del parlare importa la sua pulitezza, la quale è una specie di proprietà; imperocchè la pulitezza, mostrando la cosa nella sua forma nativa, fa che la cosa sia identica a se stessa, valquantodire che l' apparenza risponda alla sostanza; il che importa in altri termini che la cosa abbia possesso di sè medesima. E poichè la pulitezza importa la scelta di ciò che costituisce l'ornamento degli oggetti materiali; così nella lingua l'eleganza è inseparabile dalla purità delle voci. E siccome alla pulitezza si oppone l' immondezza, che illaidisce e deforma gli oggetti, così all'eleganza si oppone la vanità che li altera e deforma come se fosse una maschera straniera: altrettanto succede nella lingua e nello stile. Dalla stessa fonte della proprietà e semplicità del linguaggio scaturisce la bellezza dello stile e del discorso. Imperocchè quando il linguaggio vela appena e non appanna l'idea o il concetto, se ne rende allora il ritratto fedele, come abbiamo detto di sopra; nel quale caso l'idea increata o creata manifesta naturalmente e senza ostacolo la sua luce diretta o riflessa nella parola. Ora il bello essendo lo splendore dell' intelligibile, sia assoluto, sia relativo, che si rivela a traverso il sensibile, così quando la parola è semplice e propria, è ancora bella necessariamente; e quindi la *bellezza* del discorso in sè raccoglie tutte le qualità della parola e dello stile, cioè la *semplicità*, e la *proprietà*, la *purità* e l' *eleganza*.

3. Ma se la proprietà del linguaggio è la fonte di tutti i pregi del parlare e dello scrivere, la improprietà del parlare poi è una delle cause principali degli errori ontologici e logici, che producono la declinazione della filosofia, come avvertimmo nella prima parte di questo corso. L' errore in generale altro non è che lo sviamento dell' intelletto nella cognizione della verità; e come tale si distingue dall' ignoranza, la quale non importa la cognizione alterata del vero, ma bensì la privazione assoluta della cognizione. E poichè al vero si oppone il falso; perciò siccome il vero significa, in quanto è desso l' essere, così il falso non significa, secondo la bella espressione del Tasso, perchè è desso il non essere, cioè il nulla che non ha, nè può avere virtù di significare. Ora le cause degli errori si riducono a due principali, onde le altre derivano, cioè alla

limitazione dell' uomo, e quindi delle sue facoltà, e all' alterazione della parola, come espressione dell' Idea; ben' inteso però, che anche questa seconda dipende dalla prima, siccome dicemmo nella prima parte di questa Istituzione. Dalla limitazione dell' uomo e delle sue facoltà nacque lo sviamento del libero arbitrio in ordine alla legge, e quindi l' esistenza del male morale; il quale fu cagione del male intellettuale, in quanto fu cagione del predominio del sensibile sull' intelligibile e delle passioni sulla ragione, onde deriva l' alterazione dell' Idea, e quindi l' esistenza dell' errore. Ma qualunque sia, dice il Gioberti, la causa della corruzione egli è indubitato, che in origine l'alterarsi dell'Idea è congiunto e quasi coetaneo a quello della parola; laddove in appresso, e nel commercio tradizionale, il disordine trapassa nei pensieri dai segni; sicchè l' improprietà della parola è la causa, e l' errore è l'effetto. Imperocchè, quando la parola è impropria, siccome ella non mantiene più la perfetta corrispondenza tra l'Idea e il segno che la esprime, così i concetti ideali sono travisati dai concetti sensibili inchiusi nella parola, e l' Idea viene adulterata dalla metafora o dalla etimologia. Nel quale caso i concetti ideali si corrompono proporzionatamente, se già, come avvertimmo altrove, una nuova rivelazione, o un magisterio esteriore, organato dall' Idea istessa, non impedisce tali corruzioni della parola, serbando incorrotta quella genuina e originale corrispondenza fra l' Idea e il suo segno esteriore.

Art. 2.

Della diffinizione e della divisione.

1. Altrove abbiamo detto, che la parola è l' espressione dell' Idea assoluta (Ente), relativa (esistenza); l' una infinita, l' altra indefinita; sicchè l' ufficio della parola non è solamente di esprimere, ma ancora da determinare l' infinito e l' indefinito. Ora determinare l' infinito e l'indefinito importa circoscrivere la cognizione, valquantodire recare un limite nel pensiero intuitivo, il quale è vago e indeterminato. Quindi la parola, essendo la circoscrizione di un pensiero infinito, reca nel campo indefinito dell' intuito la precisione, la misura, i limiti, e crea la riflessione ontolo-

gica. Quindi la parola, in quanto esprime semplicemente l' *Essere*, si appella *verbo* per eccellenza, e in quanto determina l' Ente o l' esistente si dice *nome;* sicchè il nome è una diffinizione contratta delle cose, come dice il Tasso, poichè definire e determinare suonano la medesima cosa. Or siccome il nome può determinare o le esistenze, cioè le sostanze delle cose, o pure le loro modificazioni; così si appella sostantivo o aggettivo. L' arte adunque della parola, cioè la Grammatica, è la *prim' arte* secondo Dante nel paradiso; e la conoscenza di quest' arte non può acquistarsi altrimenti che mediante la conoscenza dell' Idea; sicchè *Ideologia* e *Logologia*, l' una esprimente il *Vero*, e l'altra il *Certo* di Giambattista Vico, compongono insieme l' enciclopedia dell' umano sapere.

2. Dalle quali dottrine si raccoglie, che i nomi e i vocaboli si appellano *termini*, appunto perchè determinano, cioè definiscono le cose; sicchè il concetto del nome nel discorso ci conduce a quello della diffinizione. Lo scopo della diffinizione è quello di arrecare la precisione nelle cose e nei concetti: ella infatti altro non è che lo *spiegamento di una cosa ripiegata*, secondo il Varchi; il che consuona a capello con ciò che di essa dice Cicerone nella Topica: *involutum evolvit*. Adunque essendo tale il concetto della diffinizione, egli è chiaro che siccome la spiegazione può cadere e sul nome, o sulla cosa che si esprime, così la diffinizione è doppia, cioè *nominale e reale;* le quali due specie manifestano due ufficii della diffinizione. Imperocchè nel primo caso la diffinizione, svolgendo la parola, muta questo sensibile in intelligibile, cioè in idea; e nel secondo caso, svolgendo l' idea, muta l' intelligibile confuso e intuitivo in distinto e riflessivo; e quindi è dessa la base della scienza, che è una cognizione metessica. Ora in tre maniere si può diffinire il nome: 1° interpetrandone il senso dalla consuetudine e dall' uso comune; 2° dalla etimologia; 3° dal senso, in cui venne adoperato capricciosamente da qualche autore. Quanto poi alla diffinizione reale, egli è mestieri tener l' occhio alle proprietà generiche e specifiche della cosa, mediante le quali ella coviene colle altre cose e se ne distingue ancora; quindi nascono le seguenti regole per aversi una buona diffinizione. 1° La diffinizione dee essere più chiara del definito; e però le verità primitive, essendo evidenti e semplicissime non si possono affatto diffinire; 2°

ella dee reciprocarsi col definito, valquantodire dee convenire a tutto il definito, e al solo definito: 3°, deè costare di genere prossimo e differenza specifica.

3. E poichè le proprietà generiche e specifiche, che dee abbracciare una buona diffinizione, sono come un composto capace di essere risoluto nei suoi elementi, perciò, allo stesso modo che il nome, la diffinizione in sè contiene implicativamente la divisione; la quale *è la distribuzione del tutto nelle sue parti rispettive.* Quindi è, che il nome, la diffinizione e la divisione, determinando e svolgendo le dottrine, spargono non poca luce sulla materia della scienza. Ma affinchè la divisione torni ben fatta è d' uopo attendere alle regole seguenti ; 1° dee essere breve ; 2° i membri divisi non debbono trovarsi inchiuso l' uno nell' altro ; 3° la distribuzione dee cader sulla cosa, non già sui vocaboli.

Art. 3.

Dei giudizii e delle proposizioni.

1. *Il giudizio,* la cui essenza consiste nell'affermazione, come dicemmo in Ontologia , altro non è che la sintassi interiore delle idee e dei concetti, la cui sintassi esteriore viene rappresentata dalla proposizione. Dall' unione dei giudizii nasce il raziocinio, il quale è la sintassi interiore dei giudizii sieno assoluti, o relativi, o misti, siccome la sillogistica alla sua volta è la sintassi esteriore dei raziocinii insieme concatenati. Finalmente il metodo è il processo intellettivo, che fa la mente umana dai primi principii sino alle ultime conseguenze nell' esplicazione dinamica e successiva della scienza. Quindi è, che il metodo, essendo interiore ed esteriore, il quale ultimo si appella *esposizione,* come dicemmo altrove, così il primo si compone di giudizii e di raziocinii, e segue la loro natura; dovechè il secondo si compone di proposizioni e della sillogistica, tenendo dietro all' ordine ideale e cosmico delle cose. La sintesi cogitativa del giudizio consiste nel verbo, che si dice *copula,* e gli estremi di questa sintesi si appellano *termini;* dei quali l' uno fa da soggetto e l' altro da predicato; sicchè il soggetto, il predicato e la copula

sono i tre elementi onde costa il giudizio. E poichè i termini del giudizio possono esprimere esclusivamente concetti *assoluti* o *relativi*, o pure concetti *misti*, così nel primo e nel secondo caso il soggetto produce il predicato per via di semplice connessione logica; laddove nel terzo caso il soggetto produce il predicato per via di creazione. Imperocchè nel primo e nel secondo caso l'essenza dell' Ente e quella dell' esistente si collegano colle proprietà assolute e relative, che germogliano dalla loro natura impenetrabile; ma nel terzo caso l'Ente crea le cose finite, che si collegano con lui, e dipendono da lui come da causa e sostanza prima. Ecco la vera legge governatrice di ogni sorta di giudizii.

2. Ora il giudizio espresso con parole, sia per la viva voce, sia per la scrittura, si appella *proposizione*. Quindi è, che la proposizione segue la natura del giudizio; epperò si possono dare, e si danno in effetto, tante diverse specie di proposizioni, quante sono le specie dei giudizii. Di che si raccoglie in primo luogo, che in ogni proposizione si debbono distinguere tre elementi sostanziali, cioè il soggetto, il predicato e la copula, siccome si è detto parlando del giudizio. Si raccoglie in secondo luogo, che le proposizioni si possono considerare sotto quattro aspetti differenti, cioè in ordine alla *materia*, alla *forma*, alla *qualità* e alla *quantità*, secondo il linguaggio dei Logici. Rispetto alla *materia* la proposizione si dice *assoluta o necessaria*, quando il soggetto e il predicato della medesima esprimono concetti assoluti esclusivamente, come dicemmo in Ontologia; tale è questa proposizione: *l'Ente è eterno*, ed altre simili. Si dice poi *relativa o contingente*, quando i termini, onde si compone, rivelano un concetto assoluto e un'altro relativo, o pure due concetti relativi esclusivamente; tali sono le proposizioni seguenti: *l'esistente è dall' Ente*, *l'esistente è ragionevole*, ed altre simili. Rispetto alla *forma* la proposizione può essere *affermativa o negativa*, secondochè in essa si afferma o si nega la convenienza del predicato al suo soggetto; così *Dio è necessario*, l'uomo non è necessario. E questa forma di affermazione o di negazione vien determinata dalla *copula*, la quale inchiude il nesso del predicato col soggetto della proposizione. Rispetto alla *qualità* la proposizione può essere *vera o falsa*, *certa o*

dubbia, *probabile o improbabile*; imperocchè la qualità esprime il grado che compete alla proposizione in ordine alla scienza. Finalmente rispetto alla *quantità* la proposizione può essere *universale o generale*, *particolare o singolare*; imperocchè la quantità esprime l'estensione del soggetto della proposizione in ordine agli oggetti a cui si estende. Ma sotto qualunque aspetto si vogliano riguardare le proposizioni, possono essere insignite di caratteri diversi, in virtù dei quali assumono diversi nomi. Così la proposizione si dice *semplice*, quando esprime un solo soggetto e un solo predicato; si dice *composta*, quando esprime più soggetti e più predicati uniti insieme; si dice *assoluta*, quando esprime la convenienza del predicato al soggetto, indipendentemente da ogni condizione; si dice *condizionale*, quando l'esprime sotto qualche condizione. Inoltre si dice *copulativa*, quando, congiungendo insieme due predicati, ne esprime la convenienza col soggetto; si dice *disgiuntiva*, quando esprime due predicati disgiunti per guisa, che l'ammissione dell'uno importa necessariamente l'esclusione dell'altro; si dice poi *causale*, quando in sè raccoglie la ragione, per cui il predicato conviene o disconviene al soggetto, e così via discorrendo.

Art. 4.

Del roziocinio e delle sue forme esteriori.

1. *Il raziocinio* altro non è che la deduzione riflessiva di una verità particolare da un'altra generale, che in sè la inchiude. E poichè i principii sono le verità generali, e le conclusioni, le verità particolari; quindi è chiaro che il raziocinio non fa che esplicare le conclusioni che s'inchiudono nei principii. Or siccome tutti i principii costituiscono una sintesi obbiettiva, di cui l'intuito ha una cognizione confusa e potenziale, così la riflessione, lavorando sull'intuito, non fa che esplicare e illustrare una cognizione preesistente, renderla distinta e attuale colla forma interiore del ragionamento. Per tal modo l'intuito presta la *materia* alla riflessione; e la riflessione alla sua volta, lavorandoci sopra collo strumento dell'analisi e della

sintesi, dà la *forma* del raziocinio a ciò che le vien suppeditato dall' intuito. Vi ha di più, che il raziocinio può procedere non solo *per deduzione*, quando dalla sintesi scende all' analisi, cioè dai generali ai particolari, secondochè si è detto di sopra; ma può procedere ancora *per induzione*, quando dall' analisi risale alla sintesi, valquantodire dal particolare al generale. In questo secondo caso il processo si dice psicologico o cosmologico, laddove nel primo caso è ontologico, e sintetico per eccellenza.

2. Ma la forma interiore del raziocinio quando viene espressa con parole, sia per la viva voce, sia per la scrittura, prende varie altre forme esteriori, delle quali alcune sono deduttive e ontologiche, ed altre induttive e psicologiche. E poichè tra le forme esteriori e deduttive la più perfetta è il *sillogismo*, che in sè raccoglie tutte le altre della stessa natura, perciò ci facciamo a parlare imprima del sillogismo. Il sillogismo, essendo il discorso per deduzione, come suona la stessa parola greca, in sè raccoglie due elementi principali, cioè i principii sintetici e la conclusione; i quali elementi sono ancora comuni alle altre forme di ragionare della stessa sua natura, come vedremo di qui a poco. I principii sintetici del sillogismo sono le due prime proposizioni che si dicono *premesse*, delle quali l' una si appella *maggiore* e l' altra *minore*; la terza proposizione che conseguita dalle due prime si dice *conseguenza*. Quindi è, che ogni sillogismo si compone di due premesse e di una conclusione, o in altri termini di una maggiore e minore, e di una conseguenza: le due prime rappresentano la *sintesi*, e la terza significa l' *analisi* della sintesi, ma per deduzione, e non per induzione; sicchè il sillogismo è *sintetico* nei principii, e *analitico* nella conclusione. Quindi è ancora, che ogni sillogismo suppone due premesse anteriori, le quali, essendo i principii sintetici, non possono essere l' opera della deduzione, e molto meno della induzione. Quale è adunque il metodo per cui si ottengono? Il mezzo è la *eduzione*; la quale non iscende, come la prima, dal generale al particolare, nè sale, come la seconda, dal particolare al generale, ma bensì cammina orizzontalmente, dice il Gioberti, di generale in generale, e di particolare in particolare. Imperocchè l' ufficio della *edu-*

zione è appunto quello di mettere in luce, e tirar fuori un concetto, che sta apparentemente sotto a un altro concetto, perchè realmente si immedesima con esso lui; tale è il primo ufficio della riflessione, quando per la parola lavora sulla materia dell' intuito; il quale, come dicemmo altrove, ha la virtù di cogliere direttamente i principii, e presentarli alla riflessione.

3. A tenore di ciò che abbiamo detto della *eduzione* conseguita che ella si compone di quattro momenti: 1° è la trasformazione apparente di un concetto in un' altro; il quale momento rivela il nesso logico e sintetico, per cui l' apparizione di un concetto ne tira seco un' altro; 2,° è il loro parallelismo; il quale momento li rivela del pari evidenti, necessarii, assoluti, e via via: 3,° è il loro antagonismo apparente, per cui l' uno concetto distruggendo l' oscurità dell' altro, e viceversa, compaiono entrambi luminosi dinanzi al pensiero: 4,° da ultimo è la loro identificazione reale nel giro della cognizione intuitiva. Questi quattro momenti sono riflessi: ma siccome la riflessione suppone l' intuito, si domanda di sapere se i quattro momenti si trovino pure nell' intuito. Si risponde negativamente; imperocchè essi sono successivi, e nell' intuito non vi ha successione, ma immanenza; l' intuito adunque dee vedere i quattro momenti in uno. Or siccome il quarto di tali momenti comprende i tre precedenti, così l' intuito vede i quattro momenti nel quarto che tutti li raccoglie, cioè nell' *identità* loro.

4. Abbiamo detto di sopra, che le due premesse del sillogismo si appellano l' una *maggiore* l' altra *minore*, e ciò che ne conseguita si chiama *conseguenza*. Ora a bene intendere questo organismo; il quale è la forma del sillogismo, egli è mestieri notare che in esso si debbono distinguere *tre termini*, e quindi *tre idee*, ciascuno dei quali si replica nell' intreccio delle proposizioni costituenti il sillogismo, come ognuna delle tre idee si replica nella costruzione dei giudizii. I tre termini suddetti, che esprimono le tre idee, sono il *maggiore estremo*, *il minore estremo*, e il terzo *termine*. Il maggiore estremo è il predicato della proposizione controversa; il minore estremo n' è il soggetto; e il terzo termine contiene quell' *idea generale*, onde fa uso lo spirito come di un mezzo di confronto per isciogliere la controversia in parola. Di qui

seguita che si appella *maggiore* la prima proposizione del sillogismo, perchè ordinariamente contiene il maggiore estremo: si appella *minore* la seconda proposizione, perchè raccoglie il minore estremo : il terzo termine vien ripetuto nelle due premesse, ma con questa differenza che nella *maggiore* fa da soggetto e nella *minore* da predicato: da ultimo la *conseguenza* del sillogismo contiene la proposizione controversa dedotta dalle due premesse. Per rinvenire il mezzo termine, ch' è il principio risolutivo della controversia proposta, sogliono i Logici assegnare la seguente regola, la quale è la traduzione pratica di ciò che abbiamo detto di sopra in ordine alla *eduzione*. Le regola è questa: *definire il predicato della proposizione controversa, o pure richiamarne il soggetto al suo genere*. Così per sapere *se l'aria sia grave*, si può diffinire la gravità dicendo: *Ciò che preme i corpi inferiori è grave, ma l'aria ha questa virtù, dunque ella è grave;* o pure si può ridurre il soggetto *aria* al suo genere *corpo* dicendo: *Ogni corpo è grave, ma l'aria è corpo, dunque è grave*. Finalmente dalle dottrine esposte si possono raccogliere i seguenti *canoni* che debbono governare il sillogismo: 1° nel sillogismo non vi debbono essere più di tre termini; 2° il mezzo termine dee essere preso generalmente, almeno in una delle due premesse; 3° il terzo termine non dee entrare nella conclusione; 4° la conclusione non dee essere più ampia delle premesse; 5° da due premesse negative o pure particolari non si può dedurre alcuna conclusione; 6:° da due premesse affermative non si può non dedurre che una conclusione affermativa; 7,° la conclusione segue sempre la premessa più debole valquantodire se una delle premesse è negativa, la conclusione dee essere ancora negativa.

5. Seguono quattro altre forme esteriori e deduttive del raziocinio. E imprima *l'Entimema* non è altro che un sillogismo abbreviato, in cui si tralascia una delle due premesse, che può sembrare più evidente; tale è il ragionamento seguente: *l'aria è corpo, dunque è grave*. *L'Epicherema* poi è un sillogismo allungato, in cui si dà la pruova di una sola, o di entrambe le premesse. Così per esempio: tutto ciò che è semplice è indistruttibile per forza naturale; imperocchè non può certo perire per lo scioglimento delle parti che non ha: ma l' a-

nima umana è semplice, perchè è una sostanza intelligente e libera; dunque l'anima umana è indistruttibile. Il *Dilemma* è un ragionamento composto di due proposizioni, delle quali la maggiore è disgiuntiva per forma che, qualunque dei due membri si ammetta dall' avversario, si conchiude sempre in favore della tesi, che si vuol difendere. Così per esempio: Chi tien dietro al vizio o sarà punito da Dio in questa, o nell'altra vita: se in questa sarà infelice, se nell'altra infelicissimo; dunque a chi è a cuore il proprio bene dee fuggire il vizio e amare la virtù. Da ultimo il *Sorite* è una argomentazione, la quale consta di molte proposizioni collegate fra loro e disposte per modo, che il predicato della prima sarà il soggetto della seconda, e così in seguito finchè il soggetto della prima col predicato dell'ultima insieme convengano nella conclusione. Così per esempio: L'anima umana è una sostanza intelligente e libera: come tale non potea esser creata che per uno scopo eterno: chi è destinato a uno scopo eterno è immortale; dunque l'anima umana è immortale.

6. Seguono le altre forme esteriori, ma *induttive* del raziocinio. La forza dell'induzione consiste in ciò, che dee convenire al tutto o alla specie ciò che conviene alle singole parti. e ai singoli individui. Quindi è, che l'induzione fondandosi sui particolari per conchiudere del generale, egli è mestieri che se ne faccia una compiuta ed esatta enumerazione, perchè ella abbia la sua efficacia perfetta. Così, la puerizia, l'adolescenza, la gioventù, la virilità, la vecchiaia, la decrepitezza sono le diverse età dell' uomo più o meno soggette ad incomodi; dunque ogni età dell' uomo è soggetta più o meno agl' incomodi della vita terrena. Sogliono ancora i Logici considerare l' *esempio* e *l' analogia*, come due specie di ragionare per induzione. E in effetti si ragiona per esempio, quando dagli avvenimenti accaduti s' induce quello che accadrà probabilmente; ogni qualvolta tornano a verificarsi le stesse cagioni o circostanze. Si ragiona poi per analogia, quando dalle cose osservate si fa passaggio alle cose inosservate e incognite per una somiglianza, che corre fra loro. Queste pruove, come ognun vede, si fondano sulla base della sperienza e della storia, che sono la maestra della vita, e ci arrecano non poco giovamento nei fatti della Politica. Finalmente egli è bene avvertire,

che il raziocinio, qualunque ne sia la forma, ogniqualvolta per la *materia* non si fondi sopra principii veri, ma falsi o erronei, e per la *forma* non sia condotto rettamente secondo i canoni logicali, in cambio di condurci al vero torna allora strumento di errore, e prende il nome di *paralogismo* o *sofisma*. Imperocchè siccome la Logica, detta altrimenti dialettica, viene appellata il *processo discorsivo del vero;* così per contro la Sofistica è il *processo discorsivo del falso;* poichè il sofista, al dir di Platone, non che poggiar all' idea dell' Ente che è la vera luce del pensiero umano, egli si sprofonda nelle tenebre del *non Ente*, cioè del *nulla*.

Art. 5.

Del metodo.

1. Dicemmo nell' Avvertenza alla prima parte della presente Istituzione, che i principii creano il metodo, non viceversa; che i principii sono obbiettivi, eterni, immutabili, si affacciano di per sè all' intuito dell' uomo, e si ripensano per la parola; che il metodo poi è uno strumento subbiettivo o psicologico, che l' uomo dee procacciarsi, non già procedendo a caso, ma pigliandolo dall' intuito immediato del vero, cioè dai principii. Dicemmo pure, che quando lo spirito tiene questo cammino, allora il processo subbiettivo della scienza si conforma alla verità obbiettiva, e quindi il reale determina lo scibile, e lo rende legittimo. Di qui risulta la vera natura *del metodo;* il quale altro non è che *il processo discorsivo della mente fatto secondo l' ordine ideale e cosmico delle cose*. E poichè la scienza si compone di una doppia parte, l' una obbiettiva, l' altra subbiettiva, e per questa dualità ella in sè raccoglie i tre momenti segnalati da Platone, cioè il principio, il mezzo, e il fine; così egli è chiaro, che il principio e il fine della scienza ne sono la parte obbiettiva, e il mezzo ne costituisce la parte subbiettiva, cioè il *metodo*. Il metodo adunque è precisamente quel processo riflessivo della mente umana, fatto secondo l' ordine obbiettivo delle verità assolute, e l' ordine cosmico delle verità relative; dei quali due ordini

l'uno è *tipo* eterno, e l'altro è *copia* contingente e finita. Dalle quali dottrine si raccoglie, che il metodo siccome dee tener dietro alla natura dei principii, così può nascere un metodo diverso secondo il diverso *punto di partenza* della mente umana; il quale tiene luogo di principio. E poichè questo punto di movenza dello spirito dell'uomo può essere o l'*Idea* o il *fatto*, sia *psichico*, sia *cosmico*; così il metodo si dice ontologico, sintetico e deduttivo quando lo spirito prende le mosse dello speculare dall' *Idea*, e si appella psicologico o cosmologico, analitico e induttivo, quando muove invece dal *fatto*. Nel primo caso lo spirito umano discende dal generale al particolare, dall' Idea al fatto; e nel secondo caso fa il cammino contrario, il quale non può aver lungo affatto se il primo processo non gli spiani dinanzi la via.

2. Ora il vero metodo non dee essere sofistico, esclusivo, parziale, ma dialettico, conciliativo e universale; e quindi dee abbracciare la sintesi e l'analisi, la deduzione e l'induzione, l'ontologismo e il psicologismo. Se non che egli è da notare seriamente, che l'ontologismo, e quindi la sintesi e la deduzione, dee precorrere al psicologismo, e quindi alla induzione e all'analisi; poichè coll' ontologismo e non col psicologismo si ha la prima movenza del pensiero umano. Tale è stato appunto il metodo, che abbiamo noi seguito in tutto il corso dell'opera; è desso la sintesi-analisi, e la deduzione-induzione, cioè il metodo di Platone col perfezionamento aristotelico; poichè esso muove dall' uno, discorre pel moltiplice, e ritorna all' uno, rappresentando la vera dialettica. Questo metodo così condotto ha tutti i vantaggi dell' eclettismo francese, perchè unisce tutti i contrarii e li armonizza, e ammette tutto il vero disperso negli altri sistemi: ma non ha i suoi difetti, poichè non procede a caso, nè *ab inferiori*, ma da un principio superiore e inconcusso. Questo metodo ha pure i vantaggi della filosofia tedesca, in quanto non contiene solamente la scienza dello spirito umano, ma la scienza prima, suprema, universale, e abbraccia l'uomo, il mondo, Dio, e quindi tutto lo scibile. Ma non ne ha i difetti; 1.° perchè procede per idee concrete e reali, e non per astrattezze vuote od immagini; 2.° perchè non è panteistico, e di-

stingue senza separare, unifica senza affatto confondere le verità; 3.° perchè non è razionalistico, e, non che ripugnare alla religione, si accorda con essa mirabilmente; 4.° perchè non è idealistico o chimerico, e si accorda colla realtà morale, giuridica, politica, colla storia, e via discorrendo. Questo metodo finalmente non introduce la libertà licenziosa, come quello di Hegel, ma riunisce la vera libertà colla necessità del pensiero, accoppiando insieme la riflessione coll'intuito. Per tal modo esso accorda l'unità e la varietà, la stabilità e il progresso delle cognizioni coll' autorità della parola che l'esprime; la libertà nell'esplicazione di esso; la varietà e il progresso nell'infinità di tale esplicazione; la quale non potendo essere esausta da niun filosofo, lascia agli altri mai sempre luogo a una varietà di aspetti, e quindi di scoverte, grandissima e indefinita.

Art. 6.

Dell' arte critica.

1. La *Critica* è un' arte la quale, procedendo secondo date leggi che derivano dal vero, altro non fa che distinguere il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto, e via discorrendo. Essa perciò è un giudizio della mente umana; la quale, paragonando il fatto coll' Idea, mette in luce la verità o la falsità di un sistema o di un' opera, la bontà o malizia dell' operato, la bellezza o la deformità dello stesso. Quindi è, che la critica si congiunge intimamente coll' *arte ermeneutica*, la quale, colla conoscenza della lingua e dello stile dell' opera, ci fa interpetrare rettamente gli scrittori, somministrandoci il modo genuino e primitivo onde il libro venne inteso dall' autore e dai suoi coetanei. Quindi è ancora che la critica, per non fallire all' intento, non dee affidarsi al solo buon senso come volgarmente si fa, ma dee far ricorso al giudicatorio supremo dei principii, perchè non possa venir meno nel suo cammino. Quindi è finalmente, che la critica dee coniugarsi colla *topotesia* secondo il sentimento del Gioberti; la quale topotesia, consistendo nella posizione dei principii e delle quistioni,

onde nasce l'organismo dei veri e il dialettismo della scienza, costituisce lo spirito e la vita della Critica.

2. La sola critica di un'opera non basta a confutarla, dice il Gioberti. Imperocchè lo scopo proprio della critica non è positivo, ma negativo, perchè direttamente non mira a stabilire il vero, ma a mettere in luce le ripugnanze, le lacune, le debolezze e i vizii dell'errore. Ora la vera confutazione vittoriosa dee essere positiva, e consiste nel contrapporre il vero al falso, il bene al male, lo schema all'antischema. Quindi è, che non si combatterà mai a dovere un sistema eterodosso di filosofia, se non edificando sopra salde basi un sistema ortodosso; tale è il sistema di Vincenzo Gioberti, il quale, più colla forza del dialettismo dei veri che colla critica degli errori, ha spuntato ogni arma al Razionalismo moderno, e lo ha ridotto in polvere. La sola critica è impotente a svellere l'errore dalla sua radice, poichè è dessa analitica e negativa, e non può essere altrimenti, perchè ha solo per ufficio di distruggere e non di edificare. Ora la professione del vero essendo positiva e sintetica di sua natura, egli è chiaro, che gli uomini non si risolvono mai a lasciar l'errore, (sovrattutto se sia specioso e ingegnoso come il Razionalismo) se non si dà loro il vero in sua vece, esposto con pari maestria e con tale dialettismo da convincere ogni intelletto bennato; poichè essi amano meglio di errare che di non credere nulla. Così per esempio niun panteista muterà pensiero se non gli si porgerà un'altro sistema, che spieghi meglio del suo la natura di Dio, dell'universo e dell'uomo; la natura del dovere, del dritto e della politica, onde dipende lo spirito e la vita del vivere sociale, il ben'essere dei popoli e la grandezza delle nazioni.

FINE DELLA PARTE 2.ᵃ

INDICE

PARTE SPECIALE

FINE DELL' INDICE.